

EL PROBLEMA DEL HOMBRE EN LOS TEXTOS DE QUMRÁN. SEMÁNTICA DE LOS PRINCIPALES TÉRMINOS ANTROPOLÓGICOS

Por Santiago FERNÁNDEZ-ARDANAZ

El descubrimiento de los manuscritos de Qumran ha permitido iluminar un codo de la marcha de la historia del pensamiento occidental. Tanto el nacimiento del fenómeno cristiano como el trasvase que con el cristianismo tuvo lugar en la cultura hebrea y semita al mundo grecolatino, necesitaban del claroscuro necesario para comprender los primeros textos cristianos. Dificilmente se podía sopesar su novedad y alcance si no se conocían los interlocutores propios de su tiempo. Faltaba conocer el cuadro humano que arropó, provocó y reaccionó ante el origen del fenómeno cristiano. Para conocer la «respuesta» de los textos cristianos era necesario conocer su dialogante natural. Hoy gracias sobre todo al descubrimiento y publicación de los Textos de Qumran y al desarrollo de la historiografía en torno a la literatura intertestamentaria (sobre todo en torno a *los apócrifos del AT*), la crítica histórica posee nuevos medios para iluminar y dar su contraste propio a la llamada «novedad» del Cristianismo.

En el presente estudio nos fijamos en la «cuestión antropológica». ¿Cuáles eran los fermentos en torno al problema del hombre en el ambiente que vio nacer el Cristianismo? ¿Qué evolución se había dado en el pensamiento hebreo desde los humanismos de la época clásica de los sagrados profetas y primeras colecciones sapienciales pasando por la época del judaísmo hasta llegar a ese «recodo de la historia» que supone el nacimiento del Cristianismo? Sólo así se podrá valorar la «novedad antropológica cristiana», los veneros y contrastes que la hicieron posible. Centramos por esto el presente estudio en los principales términos antropológicos tal como aparecen desarrollados en los Textos de Qumran. Lo haremos aplicando los modernos utensilios de la semántica.

A través de la definición de la constelación de sentidos y contenidos que se polari-

zaron en torno a términos clásicos como *bašar*, *nefeš*, *yešer*, *leb*, *ruah*¹, podremos conocer las instancias e interrogantes de la sociedad de la época que constituyen el trasfondo cultural del primer pensamiento cristiano sobre el hombre.

El análisis de la lengua usada por los Textos de Qumran desvela que nos encontramos ante un período que podemos bien llamar «neoclásico» de la lengua. Tanto por el estilo, la sintaxis y morfología (sobre todo en los textos poéticos), como en la vuelta a temas típicamente clásicos. Se trataba de imitar la lengua y estilo de hacía cinco siglos. Y, sin embargo, por debajo de los significantes lingüísticos tan aparentemente clásicos laten preocupaciones y valores muy distintos, a menudo totalmente opuestos. En los temas y contenidos se nota el paso al hebreo postbíblico, a la lengua y al mundo de la Mishnah, con muchos puntos de contacto con el judaísmo tardío y las escuelas rabínicas². Son signos de transición entre dos épocas.

Textos de Qumran y siglas

La colección de Textos de Qumran accesible hoy en día al estudioso es ya voluminosa: son ya más de 50 obras³. De desigual importancia para nuestro tema, pero siempre de gran valor para el conocimiento de la lengua (tanto hebrea como aramea).

Los textos accesibles se pueden dividir en cuatro categorías:

a) Textos normativos de la comunidad:

Regla de la comunidad (citado 1QS)

Regla de la Asamblea (1QSa = 1Q28a)

Colección de bendiciones (1QSB = 1Q28b)

Documento de Damasco (Dam)

Regla de la Guerra (1QM)

1. Hemos escogido estos lexemas por su carácter fundamental y porque es más fácil establecer una correlación con los sentidos que dichos términos fueron adquiriendo a lo largo de la historia del pensamiento hebreo. Al mismo grupo de vocablos antropológicos hemos dedicado otro estudio siguiendo el mismo método semántico, pero desde una perspectiva *diacrónica*, tratando de detectar los posibles cambios sémi-cos a lo largo de la evolución del pensamiento hebreo. Se trata de un ensayo, puesto que hasta ahora todos los estudios dedicados a la antropología hebrea han tratado la variada y compleja literatura hebrea, escrita en el arco de al menos ocho siglos, con un *método sincrónico*, como si pertenecieran a una misma época y a veces a un mismo autor. El estudio lleva el título *Evolución en el pensamiento hebreo sobre el hombre: ensayo de una antropología diacrónica*, en *RCatT* XIII (1987) 263-311.

2. Cf. M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *Studies in the Language of the Dead Sea Scrolls*, en *JJS* IV (1953) 104-107, y *Text and Language in Bible and Qumran*, Jerusalén 1960; M. MANSOOR, *Some Linguistic Aspects of the Qumran Texts*, en *JSS* III (1958) 40-58; F. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumran Texte*, Bonn 1956.

3. Para los Textos de Qumran (TQ) hemos usado la edición bilingüe de E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran hebräisch und deutsch*, München 1964; cf. J. MAIER, *Die Texte vom Toten Meer*, I-II, München 1960; M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls*, London 1955; A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris² 1960; L. MORALDI, *I Manoscritti di Qumran*, Torino 1971.

b) Colecciones poéticas:

Los Himnos (1QH)
El Rollo de los Salmos (11QPsa)

c) Comentarios bíblicos:

Salmo 37 (4QPs37 = 4Q171)
 Isaías (3Q4 = 4Q161; 162; 163; 164; 165; 49QpIs a.b.c.d.)
 Oseas (4QpOs a.b.)
 Miqueas (4QpMich = 4Q168 y 1Q14)
 Sofonías (1QpSof = 1Q15)
 Nahum (4QpNah = 4Q169)
 Abacuc (1QpHab)
Bendiciones patriarcales (4Q Ben Patr)
Florilegios de textos bíblicos (4Qflor = 4Q174)
Testimonia (4Qtest = 4Q175)
Melquisedec figura escatológica (11Melch)
Visión de Samuel (4Q160)
Dos cadenas (4Q177; 4Q182 y 4Q183)
Consolaciones o Tanhumín (4Q176)
Palabras de Moisés (1Q22)

d) Y otra serie de textos con diferente temática de difícil catalogación:

Apócrifo del Génesis (1QGen Ap)
Libro de los misterios (1Q27)
Edad de la creación (4Q180 y 4Q181)
La sabiduría y el hombre (4Q185)
Doña Locura (4Q184)
La nueva Jerusalén (5Q15)

e) Entre este último grupo se puede distinguir una buena colección de textos litúrgicos, centrada en temas del templo:

Plegarias litúrgicas (1Q34 y 1Q34 bis)
Enseñanzas de las luces (4QDibré)
Orden litúrgico (4QOrd = 4Q159)
Holocausto del sábado (4QS1)
Plegaria de Nabunai (4QPleg de Nab)
Horóscopos (4Q186)
Lamentaciones (4Q179)
El Rollo del templo (Templo).⁴

4. Sobre el *Rollo del Templo*, cf. S. SHAPIRO, *Jerusalem the Celestial*, en *The Jerusalem Post Weekly*, 30 octubre 1967, p. 8; Y. YADIN, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, diciembre 1967, pp. 607-617; en *The Biblical Archaeologist*, 1967, pp. 135-139; *The Temple Scroll*, en *The Jerusalem Post Weekly*, 1 enero 1968, pp. 8-9. Edición «princeps», Y. YADIN, *Megillat ham-Migdaš. The Temple Scroll*, Jerusalén 1977. Desde el punto de vista de la antropología no ofrece novedad de relieve.

Algunas cuestiones de método

En el presente estudio hemos concentrado nuestro esfuerzo en torno a los términos antropológicos más usados y más centrales del pensamiento sobre el hombre que aparece en los Textos de Qumran (TQ): *bašar*, *nefeš*, *yešer*, *leb* y *ruah*. No son los únicos usados por los Textos, pero sí los principales. Junto a éstos aquí analizados, dedicaremos un estudio aparte a los siguientes: *nešamah*, *dam'*, *adam*, *geber*, *iš*, *iššah*, *negebah*, *qereb*, *kabed*, *me'im*, *kelayot*, *yad*, *roš*, *panim*, *peh*, *šapa*, *lašon*, por citar los que designan miembros y estructura humana.

La aplicación de los modernos métodos semánticos a la antropología permite no sólo descubrir la composición de los núcleos sémicos, detectando el núcleo mismo, sino también las variaciones y cambios que ha sufrido el núcleo según su uso en diferentes épocas, géneros literarios, y determinadas figuras sémicas diferentes conforme a la prevalencia de un sema sobre otro (paso de uno periférico a central, corrimiento de la jerarquización sémica según el contexto). Permite la valoración del *sema contextual*, valor decisivo que escapaba a los precedentes métodos.

Si ya el *sema contextual* cobra una importancia determinante en nuestras lenguas modernas que son analíticas, ricas y muy diferenciadas en sus lexemas, se comprenderá qué valor substancial adquiere esta figura sémica en lenguas sintéticas con vocabulario reducido y fijado desde siglos como el hebreo. En una lengua como el hebreo los términos, por ejemplo los que designan partes del cuerpo, como *leb*, *nefeš*, *bašar*, *ruah*, *panim*, etc., son intercambiables entre sí y pueden indicar tanto la parte como el todo humano (*ley de la intercambiabilidad funcional*). Es lo que se ha llamado «pensar estereométrico» o *estereometría de la expresión ideológica*⁵, que consiste en expresar un tema no con el uso de conceptos distintos lexemáticamente, sino por yuxtaposición de sinónimos⁶, o cambiando las relaciones de jerarquización entre los semas⁷.

En estos cambios de la organización del núcleo sémico (*leyes de los microuniversos semánticos*) es determinante el contexto que adquiere valor de *sema contextual*. El sema contextual introduce una nueva estructuración dentro de los semas nucleares sin necesidad de llegar a crear, como ocurre en nuestras lenguas modernas, un nuevo lexema. Una misma base puede actuar con exponentes diversos, o un mismo actor puede representar personajes diferentes. La intercambiabilidad de las máscaras y roles está hecha posible por el sema contextual que jerarquiza la estructura interior del núcleo sémico. Así el hebreo potencia el efecto multiplicador de sentidos de su estructura lingüística.

En el ámbito de la antropología este pensar *estereométrico* demarca el espacio vital del hombre designando órganos característicos para describir la *totalidad* del hombre *en acción*. Presupone una mirada panorámica, de conjunto, donde cada

5. Cf. B. LANDSBERGER, *Eigenbegrifflichkeit der Babylonischen Welt*, München 1965, pp. 17ss.; G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, pp. 42s; 73s.

6. Cf. VON RAD, *Weisheit* 75-77.

7. A. J. GREIMAS, *Semántica estructural*, Madrid 1973, pp. 189, 195; M. DURANTE, *La linguistica sincronica*, Torino, 1975, pp. 175ss; J. BARR, *The semantica of Biblical Language*, Oxford 1962. Véase la introducción de nuestro estudio, *Evolución en el pensamiento hebreo* 264-270.

miembro y órgano del cuerpo humano, con sus aptitudes y actividades, caracterizan y expresan el *todo humano en acción*.

Es decir, que este tipo de pensar se resuelve en un pensar *dinámico-sintético*⁸, donde los aspectos de la vida humana, como las dimensiones religiosas, ética, económica, política, no son consideradas independientes entre sí, sino como aspectos dinámicos de una misma totalidad. Se consideran conjuntamente el miembro y su actuación. Más aún, es la acción y función la que determina el miembro. De este modo, la lengua hebrea multiplica la potencia expresiva y la significación de sus términos. Puede así con un vocabulario reducido llegar a expresar los aspectos abstractos y dinámicos sin necesidad de forjar nuevos lexemas. Estos mecanismos que aparecen a lo largo de este estudio son fundamentales a la hora de interpretar y traducir. El hebreo emplea la misma palabra allí donde nuestras lenguas plurilexemáticas usan términos distintos.

Perspectiva diacrónica

Los TQ se colocan en una concreta situación cultural. No se les puede desenraizar de su propio clima y de las instituciones religiosas y políticas de su tiempo. Ni tampoco del río cultural que les precede. Situados como bisagra al final de una época (los cuatro siglos del llamado «Judaísmo») y al comienzo de otra, sólo pueden ser entendidos desde una perspectiva histórico-cultural. Por esto, anotaremos los puntos de evolución lingüístico-semántica del contenido de ese puñado de lexemas antropológicos confrontándolos con el uso anterior de los mismos en la historia de la literatura hebrea⁹. El estudio de esta fase de la evolución del pensamiento hebreo sobre el hombre, nos ayudará a verificar una vez más las mutaciones internas que sufrió en su historia la visión que el hombre hebreo iba teniendo de sí mismo.

I. BAŠAR

Los datos estadísticos indican que *bašar* es exclusivamente un término *antropológico*: de los 53 lugares que hemos registrado (23 veces sólo en el *Rollo de los Himnos*), solamente una vez es aplicado a los animales (1QS 9,4: «Carne de los holocaustos y grasa de animales», pero se trata de una frase hecha que se remonta a Lev 6,5; 9,24); nunca se aplica a Dios ni a los seres celestes.

Los resultados del estudio semántico revelan que en la composición del núcleo semico prevalecen los conceptos *ético-morales* (debilidad, existencia pecaminosa), mientras desaparecen prácticamente los objetuales-naturales (carne, sexo). Es decir, se ha convertido en un término ético-religioso. De hecho los semas nucleares son: carne, parentesco, debilidad física y moral, existencia pecaminosa, vinculación comunitaria en el mal, Yo impotente.

8. A. R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949, p. 15; Th. BOMAN, *Das hebräische Denken*, Göttingen 1965, pp. 90-92.

9. Cf. Nuestro estudio *Evolución en el pensamiento hebreo* 265-268.

1. *Carne y parentesco*

Başar raramente aparece usado para indicar exclusivamente la entidad físico-corporal (único caso en IQS 9,4: «carne de los holocaustos»), casi siempre lleva unida una connotación moral. El mismo sema de parentesco (sólo dos veces en su estado puro: Dam 7,1 y 8,6: ser infiel o negar su ayuda a la «carne de su carne, al de su misma carne», es decir, al hermano o pariente), aparece usado para indicar otro tipo de parentesco ético-religioso, la *vinculación comunitaria en la injusticia*, impiedad, en el mal (IQS 11,7-12: «asamblea de la *başar* de injusticia, del consejo de *başar* que camina en las tinieblas..., que cae al abismo por la iniquidad del consejo de la *başar* de injusticia»).

2. *Debilidad física y moral*

Aunque conlleve siempre este término una connotación moral y negativa, no por esto se trata de un término puramente «traslaticio». En realidad nunca excluye su substrato sémico como realidad física corporal: se designa la valoración moral teniendo presente la entidad física. No se puede separar el aspecto físico del moral y viceversa. Es el caso de *estereometría* de la expresión, que levanta perplejidades en el lector actual y que lo induce a juzgar como «ambigua» la terminología¹⁰. No hay tal ambigüedad. En realidad se trata de ese «pensar sintético» propio de la lengua hebrea donde lo moral y lo físico no aparecen como dos realidades independientes, sino como inseparables dentro de la unidad dinámica de una misma realidad. Por esto el sema de *başar* como sujeto de la impureza y de la purificación y a la vez de la santificación y glorificación, es decir, como *Yo corporal*, testimonia la interacción dinámica entre la realidad física y moral: el hombre es débil moralmente porque lo es ya físicamente porque su misma estructura de *başar* es débil. Por esto hablar de «dualismo absoluto» («Dios de la Luz - Dios de las Tinieblas») en estos textos es proyectar categorías ajenas y no sólo posteriores. Mientras el dualismo de los TQ es un «dualismo intracósmico»; es la misma creación del hombre como *başar* la causa radical de su debilidad físico-moral y de su dualidad interior. Y con esto entramos en uno de los puntos característicos del pensamiento sobre el hombre de los Textos de Qumran: la creación del hombre por parte de Dios como *başar*, lejos de ser un privilegio es la raíz de su debilidad e impotencia. De hecho ni una sola vez aparecen citados los textos del Génesis sobre la creación del hombre «a imagen de Dios». Tampoco aluden a la grandeza, dignidad del hombre en cuanto «hechura de sus manos» o la vocación o destino humano ínsito en la misma estructura del hombre por creación. Por el contrario se insiste en la miseria, bajura, debilidad e impotencia de la estructura física del hombre y en la indignidad de la existencia terrena y temporal de las cosas.

10. Cf., p.ej., la discusión entre W. D. DAVIES, *Christian Origins and Judaism*. London 1962, pp. 150-151, y K. G. KUHN, *The Scrolls and the New Testament*, New York 1958, pp. 101s, sobre el sentido físico o moral de algunos usos de *başar*, como en IQS 3,6-9; 4,20-21; 11,12. Discusiones baldías, por proyectar parámetros modernos o ajenos a la mentalidad hebrea y a la economía propia de la lengua hebrea.

a) *Debilidad*

En el uso que los TQ hacen de *bašar* el sema dominante es el de *debilidad*: el *bašar* se consume y funde como la cera (1QH 8,31-32), porque no tiene fuerza en sí mismo. Si le falta el *ruah-fuerza* se disuelve en la nada (1QH 8,31). La inestabilidad o inconsistencia son las cualidades propias del *bašar* = *impotencia*: «En el *bašar* no hay apoyo alguno» (1QH 7,17), «por esto es el fundamento vano del edificio humano» (1QH 10,23). Un «ser de *bašar*» es ante todo un «ser débil e impotente», sin fuerza alguna (1QH 4,29; 10,23; 13,13; 15,12.21; 17,25; 28,21.23). La incapacidad e impotencia lo definen:

«¿Qué *ser-de-bašar* es potente?
¿Y qué forma (*yešer*) de arcilla es fuerte
para realizar tales prodigios?» (1QH 4,29)

b) *Razón de la debilidad*

El autor de los *Himnos* (1QH) se complace en desvelar la razón oculta de la debilidad e impotencia del *ser-de-bašar*: porque el *bašar* está constituido por un aglomerado de arcilla, un puñado de polvo, amasado con agua. Son las únicas expresiones que aluden a la *plasmación-creación*¹¹:

«Yo no soy más que una forma (*yešer*) de arcilla,
un ser empastado con agua» (1QH 1,21).
«Pero yo, una forma de arcilla,
¿qué soy yo?
Empastado con agua,
¿qué puedo valer?
¿cuál es mi fuerza?» (1QH 3,23-24).
«En verdad, ¿qué es el hijo-del-hombre (*'adam*)?
¿Acaso no es tierra y arcilla modelada
que volverá al polvo...?
Y yo, polvo y ceniza,
¿puedo proyectar algo?
¿puedo acaso pensar
si Tú no me apoyas? (1QH 10,3.5-6)¹².

El privilegio de haber sido plasmado por las manos del mismo Dios, a su imagen y semejanza, no cuenta nada para la definición propia del hombre. «Ser hombre es ser una *forma-de-bašar*, un amasijo de arcilla, polvo y agua, es la debilidad pura». Lo humano no se define por el soplo divino, sino por el humus-homo. *Bašar* no es el «resultado» de la plasmación divina y la inspiración de su so-

11. Véase más adelante en los estudios de *yešer* y de *ruah*.

12. Cf. 1QH 3,21; 10,12; 11,3; 12,24-25; 12,32; 13,15; 18,12-13.25.31; fg 1,4.8; 2,4.8; 3,5-6.11.14; 4,11, entre lugares en que se usa la misma expresión para indicar la inestabilidad de los fundamentos del «edificio humano».

plo vital, sino el polvo de arcilla de antes de la plasmación, amasado con agua, sin consistencia propia, sin fuerza alguna. La fuerza vital no le es propia, le viene del elemento no-humano, el *nešamah* y *ruah* divino. Las alusiones a la plasmación divina en la creación no son para exaltar la dignidad y grandeza del hombre, sino para subrayar su origen bajo y despreciable: «su ser propio es la materia indigna y deleznable». Nada se dice en estos textos sobre la cualidad exquisita del polvo de arcilla, recogida de todos los puntos cardinales como resumen de todo el cosmos, ablandada por el rocío del beso divino (como se decía en los textos clásicos hebreos y se dirá en los primeros textos cristianos). El sello divino impreso con la plasmación y que definía y definirá al hombre se ha olvidado. El acento está en la bajeza original del hombre, razón fundamental de su debilidad: «impotencia para actuar, para tenerse en pie, para levantarse» (1QH 4,29), «incapacidad para entender y comprender» (1QH 9,16; 13,13; 18,21; 15,21), y sobre todo para «caminar en la justicia». Ninguna alusión al equipo con que Dios dotó al hombre con su plasmación privilegiada. El mismo «poder de discernir» es un don posterior, fruto de la «elección y llamada a la comunidad de los santos».

«Y yo, gracias al poder de discernir
que me has donado con tu elección,
sé que la justicia no está en poder del *ser-de-bašar*.
que no es del hombre su camino,
y que el hombre no puede afianzar su paso.
Sé que está en Tu poder» (1QH 15,12).
«¿Acaso un hombre es declarado justo por otro hombre?
¿Un *bašar* es declarado glorioso
por una forma de arcilla?
En comparación con tu poder
nadie tiene fuerza alguna» (1QH 9,16).

Nótese el paralelismo de identificación entre «hombre» (hijo-de-Adam) y *ser-de-bašar* o simplemente *bašar*. *Bašar* ha pasado a ser otro de los términos técnicos para designar al hombre, y al hombre en su aspecto propio, la debilidad y miseria, la impotencia total. Un signo éste que marca la característica principal de la visión de los TQ sobre el hombre.

¿Qué distingue al hombre de los animales? Sólo el don del *ruah*. Por su estructura de *bašar* los TQ lo asemejan a las bestias, es un puro «animal» o «ser con vida animal» (1QS 3,18-22). Para los autores de Qumran el hombre por su estructura de *bašar* no posee el *espíritu-que-está-en-el-hombre* (el *nešamah*), insuflado por la boca del Creador y que constituía en la tradición hebrea el fundamento de la dignidad del hombre y la base que hacía posible la inserción del *ruah* divino. La *imagen* como se verá al estudiar el lexema *nefeš* estará constituida por el *ruah* que es algo propio de Dios y donado al hombre como una especie de segunda naturaleza gracias a una nueva creación.

c) *Nulidad ante Dios*

Başar en sus semas de debilidad e impotencia se opone directamente a todos los términos del campo lexemático «Dios», sobre todo a los vocablos que expresan el concepto de «fuerza». El hombre-*başar* es la nulidad radical ante Dios. Este aspecto es patente cuando los TQ utilizan la adjetivación *-de-başar*: «Un *ruah-de-başar*» (1QH 17,25; 13,13) es un *ruah* débil como «un soplo desmayado» (1QH 7,32). Un *oído-de-başar* es un oído débil incapacitado para oír y escuchar (1QH fg 5,10). Lo mismo ocurre con la expresión *cuerpo-de-başar* (4QpNah fg 4 2,6; 1QpHab 9,2): indica el cuerpo físico como un «cuerpo desfallecido, débil, que puede tropezar y caer, ser torturado y morir», y también «la comunión en la miseria», «la comunidad tenebrosa»¹³.

d) *Vulnerabilidad*

El sema de *debilidad* lleva implícito el correlativo de *vulnerabilidad a la acción de agentes exteriores*. Es el caso de la enfermedad («influjo de una energía-*ruah* maléfica») o el deterioro físico, que recibe siempre la connotación religiosa de «impureza» (*ley de la estereometría*):

«Quien esté afectado por una impureza, no tendrá puesto en la asamblea. Así el que esté *afectado en su başar*, paralizado en los pies o manos, cojo o ciego o sordo o mudo, quienquiera que esté *afectado en su başar* por una tara visible a los ojos, o es un hombre viejo, caduco y vacilante, que no puede tenerse en pie en medio de la asamblea, todos éstos no podrán participar en la asamblea» (1QSa 2,5-6; *id.* en 1QM 7,4-5)¹⁴.

La extrema vulnerabilidad convierte a *başar* en un campo fácil, abierto al dominio e invasión del enemigo. Este enemigo es descrito como «*ruah-de-injusticia*, de impiedad, de error, el ángel de las tinieblas, Belial»¹⁵, que toma posesión del *başar*. De esta manera *başar* se convierte en el talón de Aquiles del ser hombre:

«El dominio de los espíritus de injusticia
está en mis entrañas,
porque es un *ruah-de-başar*
el de tu siervo» (1QH 17,25).

13. Cf. nuestros estudios de antropología. *Génesis-Anagénesis en Clemente Alejandrino*. Instituto Oriental, Roma-Vitoria 1989; *Prosopon-persona en los autores cristianos del s. II*, Univ. Angelicum, Roma 1974. Para reminiscencias de los mismos temas sobre la creación-plasmación, cf. nuestros estudios sobre Gregorio de Elvira, Prisciliano, Prudencio, *El pensamiento religioso en la época hispano romana*, en *Historia de la Teología Española*, Madrid 1983, vol. I, pp. 86-134.

14. La misma expresión en Ben Sira 23,17; Pablo, Col 1,21-22; 2,11; 1Hen 102,4-5: BONNER, *ad hoc*; cf. M. PHILONENKO, en *Semitica* 5 (1955) 39ss; DAVIES, *Christian Origins* 157.

15. Es la *asamblea de los puros*, donde *pureza* no es una dimensión separada de lo físico, como se entiende en la cultura greco-latina «lo moral-ético». Todo es ético-religioso y también las relaciones ético-religiosas son físicas. En el fondo, las categorías «físico», «ético», «religioso», son ajenas al horizonte hebreo que no las puede distinguir ni menos separar. Por esto una carencia física es una carencia moral, y al revés.

La posición adjetival *-de-bašar* es una determinación cualitativa que implica una dinamicidad negativa: es la «reactividad», la «fuerza involutiva» o contraria al propio desarrollo. En este sentido la entidad *-de-bašar* es descrita como un «peso, un freno», y tiene su correlación directa con el lexema *yešer*¹⁶, es «el espíritu carnal» que se opone al «espíritu de Dios»¹⁷. Pero esto ya nos lleva a otro sema: el de la existencia de pecado que implica ya una «voluntariedad». Desde el punto de vista del sema de «vulnerabilidad» *el-ser-de-bašar* aparece descrito más bien como «un campo neutral donde actúan fuerzas contrarias».

e) *Dualismo cósmico-antropológico*

Bašar está en relación directa con los lexemas de «tinieblas». La materia arcillosa de la plasmación-creación es una materia oscura, sin luz, tenebrosa. Nada se dice en los TQ del origen de estas tinieblas. Su silencio no puede convertirse sin más en argumento de un dualismo absoluto. Argumentos indirectos orientan más bien hacia el «sometimiento de las tinieblas» a la acción todopoderosa de Dios, y por lo tanto efecto de su creación. Así, al poder absoluto de Dios están sometidos tanto el «Príncipe de la luz» como el «Príncipe de las tinieblas, Belial», cuyo dominio es intracósmico, como se verá al estudiar el lexema *ruah*.

Ciertamente, para los autores de los TQ la tiniebla no es simple ausencia neutral de luz, es «anti-luz». Se trata de una *dynamis negativa*, como fuerza positiva es la luz (en la terminología de los TQ ambos son *ruah* contrapuestos, de luz o de tinieblas, de justicia o injusticia, de verdad-sabiduría o de mentira-estupidez). Se opone a la luz, como se opone a la vida. Por esto, la materia arcillosa que compone el *bašar* está de por sí «alejada del sector de la vida que es el sector de la luz». Y desde esta correlación, *bašar*-tinieblas, se entiende la componente «negativa» que los TQ otorgan a toda estructura corpórea, como la del hombre. Sobre la «materia tenebrosa» fundan su dominio las «fuerzas-*ruah* del mal». Es un leit-motiv continuamente presente en los razonamientos de los TQ, aunque no hemos encontrado una explicación textual ni explícita ni implícita de esta correlación fundamental «tinieblas-mal».

De esta correlación se deduce que el hombre y el mundo, la existencia terrena y la historia humana son un campo de batalla entre las energías del bien-luz y del mal-tinieblas. Ambas fuerzas pueden pretender derechos de dominio. Más aún las «fuerzas de la tiniebla-mal» pueden pretender entrar en el hombre como en un campo amigo, ya que el hombre se define como ya hemos visto, por su «componente material-arcilla sin luz ni vida».

«Estos son los espíritus de la verdad y de la injusticia: en una fuente de luz tiene sus orígenes el de la verdad, y en una fuente de tinieblas están los orígenes del de la injusticia. En po-

16. En cuanto *yešer* corresponde al aspecto *dinámico* de *bašar* (que de por sí es *estático*).

17. Hay muchas correspondencias y no sólo terminológicas entre los TQ y Pablo de Tarso, cf. DAVIES, *Christians Origins*, 145ss; 145-177, sobre *carne y espíritu* en TQ y en Pablo.

der del príncipe de las luces está el dominio sobre todos los hijos de la justicia: éstos son los que caminan por los caminos de la luz. Y en poder del ángel de la tiniebla está el dominio sobre los hijos de la injusticia: éstos son los que caminan por los caminos de la tiniebla. Del ángel de la tiniebla vienen las aberraciones de todos los hijos de la justicia, sus acciones perversas son el efecto de su dominio» (1QS 3,19-22).

«... Cuando llegue el tiempo establecido de la verdad, Dios pesará todas las acciones del hombre y limpiará a los hombres, eliminando todo espíritu de injusticia de las entrañas de su *bašar*, purificándolos con el *Ruah* Santo de todas sus obras impías...» (1QS 4,20-21).

«... Hasta entonces lucharán entre sí los espíritus de verdad y de injusticia en el *leb del hombre*: se trata de caminar con la sabiduría o con la estupidez» (1QS 4,23-24).

Como se ve el hombre-*bašar* no es un mero «campo de batalla», neutral a ambos contendientes. Se trata además de un campo dominado ya por el «Príncipe de la tiniebla y del mal», su debilidad y vulnerabilidad lo abre a su invasión «ya desde el seno materno», como dice el cantor de los *Himnos* (1QH 4,29).

El hombre por su raíz de *bašar* parte ya con desventaja, esclavizado e inclinado hacia un campo (como veremos en el lexema *yešer*). Es lo que más tarde, en la literatura cristiana, se llegará a llamar una situación de «pecado original». Hay una serie de correlaciones entre *bašar* y *ruah* que configuran al término *bašar* bajo un *aspecto estático* frente a la dinamicidad de *ruah*: de hecho *bašar* se opone a *ruah* como la debilidad a la fuerza, la impotencia a la potencia, la incapacidad a la capacidad, la impureza a la pureza, el objeto de dominio al agente de dominio. Pero ya hemos visto cómo esta *estaticidad* es aparente, en cuanto la cualificación de algo como *de-bašar* conlleva una dinamicidad *negativa* que lo equipara a los semas negativos de *yešer* y *ruah*, como veremos más adelante. Es otro de los efectos de la *ley de la intercambiabilidad* dentro de la economía lingüística del hebreo.

3. La condición humana: vivir en pecado

Hemos visto como *bašar* adquiere aspectos dinámicos a pesar de que su talante fundamental es de «estaticidad» o «campo neutral de batalla». De hecho, de este aspecto estático o dinámico de *bašar* depende la solución de la cuestión de si el hombre de Qumran se ve como «intrínsecamente pecador e inclinado al mal por su naturaleza de *bašar*» (por lo tanto no libre y fatalmente destinado a una vida invivible) o su «condición actual» depende de su voluntad personal o de la voluntad de la comunidad humana en su historia.

Hay diferencia entre los «tratados teológicos» (como las *Reglas*) y los *Rollos de los Himnos* o *Salmos*. En los escritos teológicos se afina más la solución del problema. En el cuerpo poético se expresa una situación experiencial.

Así, en las *Reglas*, para que *bašar* indique un modo de vivir pecaminoso, inicuo y alejado de Dios, necesita de nuevos lexemas adjetivales que lo califiquen o determinen: los textos de las *Reglas* tienen que hablar de *iniquidad de mi bašar* (1QH 11,12), del *bašar inicuo* (1QS 4,3), del *bašar culpable* (1QM 12,12), del *bašar sede del dominio de Belial* (1QS 4,20-21; 1QM 19,4; 15,13), de «la comunidad del *bašar*

como de una comunidad de gusanos, de caminantes en las tinieblas, de un consejo del *bašar* de la injusticia» (1QS 11,7-9.12).

Está claro que en la teoría teológica de las *Reglas* la dimensión corpórea y la existencia terrena son de por sí *neutrales* (ni son malas ni buenas en sí mismas). De hecho, al tratar del éxito final, de la gloria definitiva, el *bašar* es *purificado y limpiado de las excrescencias*, y no anulado o destruido con el mal. El *bašar* puede de por sí ser puro o impuro.

Las Reglas apuran los matices teológicos del problema y en esto se muestran concordes con la tradición teológica anterior. Suponen toda la reflexión sobre el Dios Creador y su unicidad, absolutamente trascendente a toda pluralidad. Aunque es verdad que tampoco explicitan por ninguna parte su confirmación de que «todo lo creado es bueno» (Gen 1,31, red. P). Da la impresión de que se ven obligados a aceptar las consecuencias teóricas de la teología de la creación, aunque de hecho sus ojos y su experiencia les enseñan lo contrario: que el mundo, la sociedad es mala y que su misma dimensión corpórea y existencial están amasadas por el mal. Cuando los tratados teológicos afrontan la cuestión de la *re-creación*, reafirman la persistencia del *bašar*, aunque rectificada por un sinfín de lexemas: purificado, cribado, limpiado, santificado, justificado, hecho luz-*ruah*, glorificado. Con expresiones más técnicas, en la «nueva creación» que efectúa el *ruah santificador* tiene lugar una sustitución radical: el *ruah* de las tinieblas queda sustituido por el *ruah* de la luz. Si el elemento «tinieblas» era el constitutivo esencial de la «materia-arcilla», significa que el nuevo *bašar* es completamente distinto, no está ya compuesto de «materia-arcilla-tinieblas», sino de otros elementos *anti-materiales*. Una visión que se acerca a la paulina del *soma pneumático* o cuerpo espiritual.

4. Fuente de impureza y pecado

El autor de los *Himnos* no se preocupa de quisquillas teológicas, describe su vivencia personal, y ésta es de desasosiego, impotencia y hasta desesperación, porque experimenta «su *bašar* como fuente de impureza, de pecado»:

«Yo no soy más que una forma de arcilla
y un ser amasado con agua,
un montón de ignominia
y una fuente de impurezas
un horno de iniquidad y un edificio de pecado,
un espíritu de error y perversión,
desprovisto de inteligencia» (1QH 1,21-23).
«Esa forma de arcilla está en la iniquidad
ya desde el seno materno,
y hasta la vejez inmersa en una culpable
infidelidad.
Sé que no es del hombre la justicia,
no es del hombre (*hijo-de-hombre*)
la perfección del camino» (1QH 4,29-31).
«¿Qué es el nacido de mujer

entre todas tus obras portentosas?
 Es un edificio de polvo,
 un amasijo de agua,
 que tiene por fundamento la iniquidad
 y el pecado,
 una vergonzosa desnudez fuente de impureza,
 y un espíritu perverso domina sobre él» (1QH 13,14-16)¹⁸.

La vivencia del propio *bašar* para el «Yo» de los *Himnos* es la experiencia de la inclinación al mal y de sentirse causa y efecto del pecado. Es la vivencia de una condición humana viciada en su raíz. Por esto su pesimismo es total, abunda en acentos de angustia sin fondo. Ni uno solo es positivo, gozoso o con estima de la propia condición terrena.

Y lo vive además como algo fatídico, como una suerte de la que no puede zafarse. «El hombre es así y no se puede cambiar por sí mismo, necesita de la salvación que venga de fuera, de lo alto».

Tanto la especulación teológica de las *Reglas*, como las vivencias de los *Himnos* y *Salmos*, coinciden en un punto esencial: la necesidad de ser elegido y convertido «al otro modo» de vivir, el marcado por el *ruah de Dios*, que puede sanar, purificar y consolidar el *bašar-hombre*. Aunque no se trata de destruir el *bašar*, de abandonarlo, sin embargo, necesita de una «reestructuración radical» a través de la purificación (con el fuego), y de la introducción de un nuevo principio dinámico, el *ruah*. Para esta tarea el hombre no puede hacer nada, es impotente, necesita de la obra de Dios. La inteligencia de Dios es absoluta, Él elige, llama y actúa la operación de la nueva creación. Y esta acción divina comienza con la elección misteriosa, sigue con la ascesis comunitaria, y acaba con el sello de la «venida del Espíritu Santo».

«Por el espíritu de la verdadera comunidad de Dios son expiadas las sendas del hombre, todas sus iniquidades, para que pueda contemplar la luz de la vida. Por el *Ruah* Santo de la comunidad, por su verdad, es purificado el *bašar* de todas sus iniquidades: por el *ruah* de obediencia y de rectitud queda expiado su pecado; por la obediencia de su *nefeš* para con todos los estatutos de Dios es purificado su *bašar*, rociado con aguas lustrales y santificado con aguas puras» (1QS 3,6-9).

«Dios pesará las acciones del hombre eliminando todo espíritu de injusticia de las entrañas del *bašar* y purificándolo con el *Ruah* Santo de todas sus obras impías, rociará sobre el *bašar* el *ruah de la verdad*, agua de purificación, eliminando toda abominación y mentira con la que se había contaminado por influjo del *ruah* impuro» (1QS 4,21-22).

«Rociar el *bašar* con el *Ruah* como con agua purificadora» recuerda la expresión que la teología hebrea anterior usaba para describir la «primera actividad» de Dios al plasmar al hombre con la creta primigenia, ablandándola con su rocío y purifi-

18. Otros textos: 1QH 10,3-4; 12,24-25; 13,13-15; 15,21; 18,25: son definiciones del hombre que nacen de la vivencia de sí mismo del autor de los *Himnos*.

cándola con su agua. La venida del *Ruah* Santo en el bautismo y en la «visita» escatológica al final de los tiempos reproduce en el hombre la primera creación¹⁹.

Una vez purificado el *bašar* de toda escoria que lo mancilla y esclaviza con su tiranía, la fuerza de Dios (el *Ruah* Santo) fortifica, consolida y «llena de gloria al *bašar*» (1QH 15,17). Esta es la obra de Dios en «favor de su *bašar*» (1QH fg 3,3). La debilidad y miseria del *bašar* exalta la fuerza de Dios, que es su apoyo, sostén, refugio, manantial de vida (1QH 6,26; 8,6-7).

Lo mismo que para indicar la «existencia corrompida», *bašar* necesitaba de otros lexemas cualificantes, asimismo para indicar la «existencia verdadera», *bašar* necesitaba de los lexemas adjetivales «de-purificación, de-justicia, de-limpieza, de-gloria, de-fortaleza» (1QS 3,9; 1QH 9,16; 15,17.21).

5. Vinculación comunitaria

Otro de los semas de *bašar* en el uso de los TQ es el de *vinculación*. Se trata de una derivación del sema de *parentesco*, que ya hemos visto.

a) Vínculo universal

Bašar designa el vínculo entre todos los hombres, y así se traduce por «familia, humanidad, comunidad», la expresión *kol-bašar* es ya un tecnicismo para indicar la «comunidad universal de los hombres», la humanidad. Así en el *Libro de las Bendiciones* se pide a Dios que «bendiga a la comunidad (*swd*) de toda carne», «a la comunidad de toda la humanidad» (1QSb 3,28). Y en el *Documento de Damasco* se dice: «Toda la humanidad (*kol-bašar*) que estaba sobre la tierra seca expiró y fue para ellos como si no hubiesen existido nunca» (Dam 2,20).

Que los hombres se unen a través del vínculo del *bašar*, indica que *bašar* es la esencia del hombre, común a todos los hombres, por la que se define el género humano. Otros elementos «que están en el hombre o pueden estar» no son comunes a todos los hombres, y por lo tanto no son los propios de la definición común a todos los hombres (p. ej., los *ruah*, que diferencian a los hombres en «comunidades o conjetos de justicia o injusticia»).

b) Comunión en el pecado

Normalmente cuando los textos de Qumran se refieren a *bašar* como *vínculo co-*

19. «Rociar el *bašar* con el *ruah* del agua purificadora» es la expresión que en la antropología rabínica y de los cristianos de los ss.I-II (con retazos todavía en el s.IV) designaba la primera fase de la creación del hombre. Este *ruah* era interpretado como un *spiritus liquidus*, la saliva divina que servía para preparar la arcilla, ablandarla (dominar la contraposición entre los elementos fundamentales, interpretarán los cristianos helenistas): cf. nuestros estudios de la antropología primitiva cristiana. ss.I-II, citados en n. 12, y especialmente nuestros análisis al estudiar la antropología de los primeros autores hispanos, *El pensamiento religioso hispano-romano*, pp. 96-103 (Gregorio de Elvira); 169-171 (Prudencio).

munitario-corporativo, lo hacen *en sentido peyorativo*, para indicar «la comunión en el pecado, en la injusticia». Así, al final del texto de la *Regla de la Comunidad*, se contraponen dos tipos de comunidades, la «comunidad de los santos» y «la comunidad del *bašar*», el concejo de los buenos y el de los impíos (con las mismas expresiones del Sal 22,17.23.26):

«Mis ojos contemplan una sabiduría oculta al hombre, ciencia y planes prudentes ocultos a los hombres (*kol-bašar*), una fuente de justicia y un depósito de fuerza, una fuente de gloria escondida a la comunidad de los hombres impíos (*swd bšr*). A los que Dios ha elegido les ha dado una posesión eterna, les ha entregado la herencia de los santos, ha unido la comunidad de los hijos del cielo a la asamblea de la comunidad (*swd*)...

Pero yo pertenezco a la humanidad impía, a la comunidad del *bašar* de la injusticia (*swd bšr 'wl*). Mis iniquidades, mis transgresiones, mis pecados, con las perversiones de mi *leb*, pertenecen a la comunidad de los gusanos, de aquellos que caminan en las tinieblas» (1QS 11,6-10).

La *vinculación corporativa a la humanidad* es otro elemento esencial del individuo de Qumran. Se es hombre, para mal o para bien, dentro de una comunión humana. La dimensión *comunitaria* del hombre pertenece al núcleo mismo de su esencia. Se salva y se condena *junto con los demás hombres*. Su misma condición humana que experimenta como un drama es algo que ha recibido por herencia, un «peso histórico». Para el hombre de Qumran la historia forma parte de su mismo ser personal y comunitario.

Pero se trata de una «historia» y de una «sociedad humana» donde prevalece exclusivamente la dimensión del *bašar*, es decir, la parte tenebrosa que forma y define lo propio del hombre, su ser material y terrestre, y por lo tanto su inclinación hacia el «ser-tiniebla», es decir, a la autodestrucción y disgregación, al no-ser. La historia humana así se constituye en un peso que grava sobre el hombre y lo tiene «anclado» al mundo de tejas abajo, a la dimensión inframundana. Un peso tan grande del que el hombre por sí solo no puede librarse. Necesita por esto desarrollar la dimensión comunitaria: fundar un nuevo vínculo comunitario con los «hijos de la luz y de la justicia», para poder enfrentarse a la comunidad de la muerte y poder esperar en la llegada del Liberador o Salvador, la irrupción del *Ruah santificador* que dona nueva potencia y fuerza al hombre y produce en él una «nueva creación», para superar las ataduras del tiempo, de la historia y de la comunidad del hombre terrestre o *ser-de-bašar*.

Para que se realice esta dimensión «super-humana», el hombre necesita que un poder superior lo libere y lo coloque en un nuevo ámbito existencial de libertad. Los TQ insisten en la iniciativa libérrima de Dios, en la «elección». Dios elige a los hombres para que pertenezcan a una u otra comunidad. Se trata de un designio imperscrutable y superior al hombre. Es patente el sentimiento fatalista en el hombre de Qumran. Veremos estos aspectos al estudiar el lexema *ruah de elección*.

5. El hombre-bašar

Uno de los papeles que los TQ asignan al lexema *bašar* es el *pronominal*.

En muchos casos está usado en paralelismo con los pronombres personales y sustituye a uno de éstos, es decir, designa al *Yo humano*, al hombre como sujeto unitario.

Por ejemplo, el paralelismo entre la expresión pronominal *en cuanto a mí* y *en cuanto a mí bašar* (1QS 11,12; 4,20-21), o entre los lexemas *hombre-bašar*: «Purificar a los *hombres*... purificar *su bašar*» (= purificarlos). Un ejemplo típico de este uso lo ofrece el *Rollo de los Himnos* cuando indica con diversos términos antropológicos las *diferentes posiciones del Yo*:

«*Mi Ruah* se aniquila...
mi bašar se consume...
mi nefeš se debilita...
mi leb se disuelve...
mi bašar se funde como la cera» (1QH 8,31-32).

Otras veces *bašar* sustituye simplemente al término *hombre*. Por ejemplo, cuando es usado en paralelismo con *Adam* o con *hijo-de-Adam*. Se trata de la famosa expresión hebrea «hijo del hombre» que está simplemente por «hombre», y que expresa el aspecto de «miembro de la comunidad humana», su vinculación con los demás «iguales»; cf. 1QH 1,27; 4,30.32.38; 5,11.15; 6,11; 10,3.26.28, etc. Lo mismo ocurre con la expresión *kol-bašar* para indicar la humanidad entera (1QM 15,13; 1Q34 fg 3,2; 1QH 13,16).

De esta forma *bašar* se convierte en uno de los términos favoritos para designar al *hombre*. Por otro lado se trata de un uso plenamente coherente con la razón antropológica ya expuesta, que ve en *bašar* el vínculo común a todos los hombres, su elemento definidor. El interrogante frecuente en 1QH, «¿Qué es el *ser-de-bašar*?», se traduce simplemente por «¿Qué es el *hombre*?» (1QH 4,29; 13,13; 15,21; 18,21). Así lo revelan los paralelismos entre las expresiones *ser-de-bašar* e *hijo-de-Adam*. Mientras la otra expresión muy común en TQ para designar al *hombre* como *hijo-de-mujer* (1QH 4,29-30, entre otros muchos lugares) destaca su origen débil, impuro e indigno.

6. Conclusiones

Al definir al hombre como *bašar* los TQ hacen hincapié en la radical debilidad y vulnerabilidad de su naturaleza, en su impotencia absoluta; incapaz hasta de hablar si no cuenta con el apoyo de la fuerza vital de Dios (1QH 1,28-29), de proyectar la mínima cosa (1QH 10,5), de sostenerse en pie por su propia fuerza (1QH 6,21-26), de afirmar su paso por el camino de la vida (1QH 4,30-31) y menos aún de conocer, comprender (1QH 7,32; 1,21-23; 15,12-13), si *Dios no pone en el hombre-bašar su fuerza-ruah*.

Es la nulidad del hombre frente a la potencia de Dios, lo que expresa el hombre de los TQ a través del complejo lexema *bašar*; la absoluta dependencia del hombre respecto a la fuente de la vida, Dios. Sin Dios el hombre es pura nada. Acentúan la bajeza de la condición humana para exaltar la grandeza y necesidad de Dios. Por

esto, no se encuentra la alusión a la grandeza y dignidad de la plasmación corporal del hombre como imagen de Dios. Más bien, se trata de subrayar la radical oposición entre lo humano y lo divino y la necesidad que tiene el hombre de superar la propia naturaleza.

Esta necesidad de amparo, fuerza, salvación y superación de la humana naturaleza, aparece con tonos desesperados en la visión experiencial del autor de los *Himnos*: la condición humana está envuelta en el pecado, se alimenta de su propia miseria. Su situación es de esclavitud y de angustia ante la propia impotencia por salir del estado de abyección. Es el comentario continuo del Sal 51,7: «Fui plasmado en la iniquidad y en pecado me concibió mi madre» (IQH 4,29-31, entre otros muchos lugares).

El pesimismo sobre la condición humana que experimenta, lleva al autor de los *Himnos* a vivir la radical debilidad de su constitución corporal como necesaria inclinación al pecado. La vivencia de su existencia corporal es vivencia de pecado. Es el paso que se nota de la visión teológica de la *Regla de la Comunidad*, que ve la condición de *bašar* no como radicalmente mala sino como invadida y sojuzgada por fuerzas externas y por lo tanto necesitada de liberación y restauración a través de la purificación y nueva creación, a la vivencia existencial del autor de los *Himnos*, en la que difícilmente se llega a distinguir entre el mal moral y su afincamiento físico. Para el poeta, el drama es que su existencia corporal y terrestre lo lleva al mal y lo hace pertenecer a la *comunidad del bašar*, al *concejo de los gusanos, de los impíos*. Hay un cambio sémico en el núcleo mismo del lexema *bašar*: de sede neutral o campo de lucha entre dos fuerzas antagónicas, pasa a indicar directamente en la propia estructura existencial la fuente del mal y a ver en su nacimiento, en su plasmación, la raíz de sus desgracias. El hombre de Qumran es un hombre desgarrado, imposibilitado para valorar su propia existencia terrena. Su vida es una fuga, un esperar la salida del mundo terrestre. Su esperanza está en la espera de la llegada de un poder superior que lo libere, porque lo ha elegido de antemano. La existencia terrena, su misma estructura corporal, la historia, la sociedad humana son de por sí sus enemigos.

7. El concepto de «bašar» de Qumran en su perspectiva histórica

Una visión diacrónica de la antropología hebrea ayuda a comprender en su justo alcance tanto las mutaciones, pluralidad de líneas antropológicas en la literatura hebrea, como los elementos permanentes de su substrato común²⁰. Y sobre todo es fundamental para colocar en su proceso histórico propio la aportación de los TQ y de su ambiente intelectual al eterno problema del hombre.

Comparando el núcleo sémico de *bašar* que aparece en los TQ con el de otras épocas y textos del AT, se notan algunas importantes diferencias. En los textos de la tradición hebrea *bašar* se aplicaba tanto al hombre como a los animales (de 273 veces al menos 107 indica el cuerpo de los animales)²¹. En los TQ se trata de un tér-

20. Cf. nuestro análisis en *Evolución* 269-270.

21. *Evolución* 279-285.

mino exclusivamente antropológico. Sólo una vez, y se trata de una cita del Levítico, se habla de *bañar de los animales*. Los semas objetuales (carne, sexo), tan frecuentes en los primeros estratos del AT, han desaparecido en los TQ, siguiendo una línea ya dominante a partir del Post-Exilio y durante la literatura sapiencial, histórica, apocalíptica de los cuatro siglos del período del Judaísmo. En este sentido, los TQ culminan un proceso de «etización y moralización» del concepto (semas prevalentes: corruptibilidad, pecaminosidad). Frente a los textos anteriores al Judaísmo, la divergencia que se nota en los TQ es total: el cuerpo humano, la dimensión terrena de la existencia humana, eran allí valores positivos, un don «bueno» del Creador. La existencia humana tenía su misión y sentido propio en la vida terrena. El cuerpo lejos de ser un peso, una frontera, constituía la dimensión de apertura y comunicación del hombre al hombre, a las cosas creadas y al Creador. La «imagen de Dios» estaba impresa en el cuerpo del mismo. En los textos anteriores al período judaico se distingue entre el privilegio del cuerpo humano plasmado amorosamente por las manos de Dios y besado por su boca y la sociedad de los hombres que han creado un sistema de relaciones antihumanas, alejadas de la fuente de la vida, Yahvé. La corporalidad seguía siendo el vínculo universal que hermanaba a la humanidad. El pecado era obra de la opción humana que destruye la obra de Dios en un suicidio absurdo.

Los TQ están lejos de estas perspectivas: su criterio de valoración es de un pesimismo radical respecto a la existencia terrena y a la dimensión corporal de su estructura, amasada con tinieblas y abocada en su raíz misma al mal y la muerte. Para el hombre de los TQ la vida terrena es una cárcel, dominada por las fuerzas del mal. Ninguna alusión a la obra del Creador que equipó al hombre con las fuerzas suficientes para andar su camino. Más bien el hombre por la composición misma de su estructura corporal es totalmente impotente para librarse de los lazos de esclavitud que lo atenazan. Ningún acento de gozo y alabanza por la vida terrena. Por el contrario, el hombre coloca su esperanza en salir del cuerpo, de la vida terrena, de la sociedad humana; espera en una actuación desde el exterior de un Liberador que coloque al hombre y a la sociedad humana fuera del tiempo y de la tierra. Su esperanza está colocada en una «nueva creación» donde desaparezca la materia y el cuerpo amasado con tinieblas.

En este sentido, la antropología que rezuman los TQ, por un lado constituye el culmen de la evolución que ya se notaba en los textos del Judaísmo, y por otro, ha roto completamente con la visión del hombre de la época clásica del pensamiento hebreo. La visión del hombre típica de los TQ se encuadra mejor en el ambiente helenista, que en los modelos tradicionales hebreos. Sin duda las nuevas circunstancias político-sociales y las nuevas instituciones sociales que viven los hombres de Qumran, han sacudido su autoconciencia y una nueva escala de valores ha prevalecido sobre las anteriores. El hombre de Qumran no se ve con los mismos ojos con los que se reconocían los redactores del Pentateuco y los grandes profetas. Una fisura radical se ha producido en la antropología hebrea, con graves consecuencias para la misma teología de las realidades terrenas.

II. NEFEŠ

Nefeš es también un término netamente antropológico: de las 62 veces en que aparece en TQ, solamente una vez es referido a Dios (1QH 4,21) y el resto al hombre. Se usa prevalentemente en el *Rollo de los Himnos* (1QH) y expresa el *Yo individual* o sujeto de los himnos en la mayor parte de los casos²².

Los semas siguen siendo los mismos que en la literatura clásica hebrea²³, pero se notan algunos cambios importantes en la organización del núcleo sémico. En los TQ el eje sémico está dominado por el sema *ansiedad-voluntariedad*, prevaleciendo en sus semas asociados el aspecto *individual* frente al *comunitario* o *corporativo*. Los principales semas de su constelación son: ansiedad, ánimo, vida, individualidad, voluntariedad.

1. *Ansiedad*

En la última parte de la literatura del exilio *nefeš* había comenzado a expresar un sema nuevo, el de *aspiraciones-anhelos*²⁴, y sólo al final, en la literatura apocalíptica, había llegado a significar la *ansiedad*. Pues bien, en los TQ *ansiedad* es el sema típico del autor de los *Himnos*: refleja la situación existencial de su autor, un clima de angustia, amargura y peligro. Lo que en la literatura clásica era un sema de deseo, aquí se ha convertido en sema de *ansiedad*. Un corrimiento sémico que testimonia la nueva vivencia de sí mismo del hombre hebreo en una situación de angustia:

«Porque en la angustia de *mi nefeš*
no me has abandonado,
en las amarguras de *mi nefeš*
has escuchado mi grito de socorro,
has librado la *nefeš* del pobre
de la caza de los leones,
has roto sus dientes
para que no desgarraran
la *nefeš* del humilde y necesitado,
has hecho entrar su lengua
como espada en su vaina,
para que no *traspasara la nefeš* de tu siervo» (1QH 5, 12-15)²⁵.

Lo propio del *hombre-nefeš* es «estar en amarguras diarias» (1QH 5,35), buscando refugio (1QH 9,33), paz (1QH 11,7), apoyo (1QH 6,26), sosiego (1QH 5,40). Y sobre todo en perpetua búsqueda ansiosa: «Día y noche sin reposo» (1QH 8,29), «celoso y

22. Aparece 38x en 1QH, 14x en 1QS, 6x en Dam, 4x en 1QM.

23. Cf. D. LYS, *Néphés. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israel*, Paris 1959; H. W. WOLFF, *Anthropologie des Altes Testaments*, München 1973, pp. 32-34.

24. Cf. WOLFF, *Anthropologie* 32; nuestro estudio, *Evolución* 272.

25. Interesante paralelo de Lc 2,35: «Y una espada atravesará tu *psyche* (*nefeš*)».

codiciando riquezas» (1QS 10,19). Son las aspiraciones del hombre que se siente perseguido, incomprendido y desgraciado. Por todos los sitios ve enemigos, el único amigo es el *Señor del Ruah fuerte y santo*, que puede «llenar sus anhelos y aspiraciones que no encuentran satisfacción en la compañía de los hombres con *nefeš-de-bašar*» (1QH 11,7; 3,25; 5,12).

El *nefeš-de-bašar* expresa la opción por el mundo cerrado en la perspectiva terrena. Los objetos del «hombre de deseos» son el poder, la riqueza, el placer. Su camino y método es el de la injusticia. Se trata de una orientación existencial, un estilo de vida dominado por los deseos, aspiraciones egoístas. Su dios es el placer del cuerpo, el poder y las riquezas. Porque se trata de un deseo «idólatra»: el sentido de la vida humana prescinde de toda dimensión trascendente. Es el *bašar* el centro absoluto de las aspiraciones y anhelos del hombre. El *nefeš-de-bašar* tiene su paralelo en el *yešer 'ašmah* o *yešer-de-bašar* (1QH 10,23) y en el *ruah-de-bašar* (1QH 13,13).

El dinamismo de esta «fuente de deseos» que define al hombre polariza la estructura misma de la naturaleza humana. El hombre como «garganta abierta», siempre insatisfecha, trata de llenar su hambre y sed existencial o a través de los objetos de la injusticia (poder, riquezas, placeres) o a través del camino de la justicia (conocimiento, sabiduría, justicia, santidad, vida). El deseo radical del hombre sólo se satisface siguiendo el camino de la justicia, porque sólo Dios es el objeto adecuado de sus aspiraciones. Este dinamismo crea en el hombre una situación de permanente inquietud y búsqueda.

2. *Ánimo*

En relación directa con el tema de ansiedad aparece *nefeš* como la *sede de la emotividad*, sentimientos de gozo, tristeza, angustia, amargura, soledad.

Si recibe apoyo y refugio por parte del *ruah de Dios* (o de la comunidad), entonces se siente respirar de gozo y alegría (1QH 10,30), se siente «llena y satisfecha en su ansiedad y anhelos» (1QH 11,7). Por el contrario, si se siente *sola* (1QH 9,6), se encuentra arrojada, *exiliada* (1QH 3,25), y comienza a *desmayar* (1QH 8,29), a sentir *flaquear sus fuerzas, su respiro* (1QH 8,31); entra en *angustias* (1QS 11,13; 1QH 5,12) y *amarguras* (1QH 5,12.35; 15,16).

«Mi *nefeš* era como un marinero
sobre la nave en medio de la furia del mar.
Sus golpes y oleaje chocaban *contra mí*...
y el abismo respondía a *mi angustia*
y *mi nefeš* se aferró al dintel de la muerte» (1QH 6,22-24).

Es el *Yo-sujeto* de los sentimientos y emociones en su aspecto dinámico. Con *nefeš* se indica la parte por el todo. Es todo el hombre proyectado en su aspiración de vida, hecho deseos, anhelos. Es un respirar sobre todo de *aspiración*.

En el ánimo del hombre de Qumran dominan sobre todo los sentimientos de angustia, amargura, soledad, abandono, zozobra. El aspecto de *nefeš* califica al hombre en su necesidad de apertura y diálogo, necesita sentirse arropado por una comuni-

dad, un grupo, donde encontrar su oxígeno vital para bien o para mal. Vivir solo es ahogarse. En sus aspiraciones íntimas el hombre que describen los TQ se orienta hacia un sistema nuevo de relaciones radicalmente diferentes de las que le toca vivir, pero se siente incapaz de salir de la trampa que le supone la sociedad y la historia humana. De ahí que su aspiración más profunda sea la llegada desde fuera de un liberador que rompa el yugo, que injerte nuevas fuerzas en el hombre para construir algo por lo que suspira sin poderlo lograr.

3. *Vida*

Como en los textos de la *Literatura Sapiencial*, *nefeš* es sinónimo de *vida* (y así será traducido numerosas veces por los *Setenta*) también en los TQ.

Las expresiones «maquinar contra *mi nefeš*» (1QH 2,21), «atentar contra *mi nefeš*» (1QH 2,24), «desgarrar, atravesar *mi nefeš*» (1QH 5,14-15), significan «atentar o quitar la vida». Con una característica, que se trata de una vida *individual*.

Lo mismo indican las expresiones «llevar *mi alma-nefeš* a la fosa», «acercarse *mi nefeš* a la fosa» (1QS 11,13; 1QH 2,17; 8,29) es «acercarse a la muerte» o por peligro o por vejez. Mientras «salvar *mi nefeš*» (1QS 7,3; 11,13; 1QH 2,23; 3,6.19) es «salvarse la vida». Lo mismo «custodiar, rescatar, librar, socorrer la *nefeš*» (1QM 14,10; 1QH 2,7.32.34.35; 5,6.23.18; 7,23).

Choca la continua referencia de los *Himnos* al «Yo». Es un «Yo» que se siente abandonado por Dios, desamparado, sin padre ni madre, sin protector. Por esto busca un «pacto» que lo vincule a Dios. Un pacto que obligue no sólo al hombre sino también a Dios mismo.

4. *Individualidad*

Es un sema importante de *nefeš* que radicaliza uno de los semas que estaban ya presentes ciertamente en la literatura clásica, pero de una manera marginal y subordinada. En el clima que denotan los TQ, el sema de *individualidad* se refuerza con la situación de amenaza, peligro, vulnerabilidad. Se trata de hecho de una vida *aislada e individual*. La expresión *toda nefeš* (1QS 10,17.18; 11,11) no sólo indica «todo viviente» o «ánima viva», sino además «todo individuo que sobrevive más bien». En la *Regla de la Comunidad* esta expresión indica siempre al individuo *frente a la comunidad*. Es el hombre abandonado a su propia debilidad y ansiedad, separado del lugar de las relaciones con la fuente de la vida, Dios, de la comunidad de la vida.

El mismo sentido tiene la expresión *mi nefeš*. En su paralelismo con los pronombres personales tiene también el valor, como ya veíamos con *bašar*, de un pronombre (véase 1QH 2,21.23.24; 2,35; 3,6; 5,12.13.35; 6,22-24, etc.). Indica el «Yo individual», el sujeto, pero bajo el aspecto de «vida aislada», amenazada y en zozobra continua, que «busca la fuerza de Yahvé y su amparo en el seno de la comunidad de la Justicia» (1QS 11,7-13).

Otro aspecto esencial del hombre de Qumran, bajo su aspecto de *nefeš* es la *acti-*

tud obediencial del hombre. El ansia por entrar en un pacto con Dios se resuelve a nivel de compromiso personal en obediencia, en sometimiento. Aceptar el puesto asignado en el gran ejército de Dios. Esta actitud obediencial es mucho más que una imposición desde el exterior. Expresa más bien una configuración de la interioridad humana. La actitud obediencial en los TQ sustituye a la actitud de alabanza, de gratitud gozosa, principal signo de «respiro vital» en los textos proféticos y poetas de antes del Exilio, y que llegaba a pervivir en buena parte de la literatura sapiencial tardía.

5. *Voluntariedad*

En los textos clásicos apenas aparecía este sema, fuera de la expresión «según tu *nefeš*» (según tu deseo o voluntad). En los TQ este sema pasa a ser peculiar de *nefeš*. La *nefeš* tiene el poder de elección y decisión: la *nefeš* rechaza (1QH 9,11; 3,1), la *nefeš* detesta la justicia, el camino de la luz y de la comunidad» (1QH 15,18; 16,10). Se trata del individuo que prefiere sus caminos a los comunitarios. O, por el contrario, la *nefeš* «opta por el camino de la justicia, de empeñarse en el cumplimiento de la Torah de Moisés» (1QS 5,9; Dam 15,12.19), es decir, «opta por obedecer a la Palabra del Señor» (1QS 3,8). La petición de que «Dios lo fortalezca en su *nefeš*, en su pacto» (1QH 2,28), expresa la necesidad de que Dios dé fuerza a su opción y decisión de permanecer fiel a la alianza de la comunidad.

En este sentido *nefeš* aparece en paralelo de identidad con *leb* (1QS 5,4; Dam 15,19; 1QH 1,28; 4,21; 8,31-31), conforme a la *ley de la intercambiabilidad* que ya hemos detectado como típica de la economía lingüística del hebreo. En esta correlación con *leb* pasa a indicar *nefeš* la *decisión firme y consciente* (mientras los semas de *leb* son más bien de *permanencia, firmeza y razón*).

Otro elemento importante y decisivo: *nefeš* nunca aparece usada en oposición a *ruah*. Más bien los textos indican que la *nefeš* encuentra su complemento y satisfacción a su dinamismo en la respuesta del *ruah* («sin *ruah* se encuentra sola y desvalida»: 1QH 9,6). Como *bašar* también *nefeš* es un campo abierto a la acción de los *ruah* buenos o malos (1QM 14,10; 1QH 16,10).

A la vez, de la decisión de obedecer a la Palabra de Dios, que toma la *nefeš*, depende la *purificación del bašar*: «Gracias a la obediencia de su *nefeš* a los estatutos de Dios, queda purificado su *bašar*» (1QS 3,8).

6. *El hombre-nefeš*

Nefeš no indica una parte del hombre –ni complementaria ni menos aún opuesta a *bašar*–, designa más bien al hombre entero en su naturaleza de individuo ansioso de vida, pobre y necesitado, que sufre las estrecheces de la vida corporal y las marcadas por la sociedad humana que lo ahogan.

Basta examinar los lexemas con que el autor de los *Himnos* determina o califica las acciones de *nefeš*: se trata siempre de la *nefeš* del pobre, del humilde, del siervo, del necesitado, del desamparado (1QH 2,34; 3,25; 5,13.14.15.18; 16,10, etc.).

Por esto en Qumran todavía el abanico de semas propios de *nefeš* no corresponde a los de la *psyche* griega. Es mucho más amplio y sobre todo su núcleo está dominado por el *deseo-ansiedad*. *Nefeš* es el hombre en cuanto ansioso de vida; es la misma vida humana débil y necesitada, afincada en la estructura deleznable del cuerpo, perseguida y amenazada de muerte. Una vida esencialmente precaria.

En cuanto vida del pobre, siervo y necesitado (características no de un tipo social de hombre, sino de todo el existir humano), indica una dependencia total del Dios de la Vida. La ansiedad de vida implica un dinamismo del hombre: es la apertura al *ruah*, a la fuente de la fuerza vital que es Dios. La *nefeš* sin *ruah*, o comunicación con la fuente de la vida, es una vida precaria, exiliada, sin fuerzas y condenada a la disgregación y la muerte, «que se funde como la cera, que se dirige a la fosa». *Nefeš* no sólo no se opone a *ruah*, sino que tiene su complemento, su satisfacción y su plenitud en el *ruah*: «Rociada con el *Ruah* Santo y consolidada en su empeño de obedecer y cumplir la ley de Moisés hace que *bašar* quede purificado». Pero esto lo consigue superando su aislamiento *individual* y adoptando una actitud obediencial al pacto de fidelidad mutua entre el hombre y Dios: su ansiedad de vida encuentra su respuesta en el pacto de la comunidad de justicia.

Los textos dogmáticos de Qumran subrayan el distanciamiento de la *nefeš* humana respecto a Dios: no es una parte de Dios sino algo creado por Dios (1QH 1,9), para éstos, la plasmación divina en la creación supone la colocación de todo individuo en un puesto ya predeterminado por Dios dentro de las líneas de combate del gran ejército de Dios. La Humanidad por determinación de la creación está ya dividida en dos grandes ejércitos. Pertenecer al de Dios («hijos de la luz») es un privilegio que depende de la elección soberana del supremo «estratega», Dios.

Así, el *hombre-nefeš* tiene ante sí dos caminos: el de la luz, justicia, verdad, vida, o el de las tinieblas, injusticia, error, muerte (1QS 3,18-4,26). Optar por uno o por otro es lo propio del *hombre-nefeš*. Pero, por su atadura al cuerpo-*bašar* («invólucro» llega a llamar al cuerpo el *Apócrifo del Génesis*, 1QGen Ap2,10: *we-nishmeti lego nidneha*'), la *nefeš* está ya inclinada hacia el camino de la injusticia; mientras que, para optar por el camino de la luz, necesita de la añadidura del *ruah-fuerza-de-Dios*, que está reservado a «los elegidos de Israel».

7. Perspectiva diacrónica

Desde el punto de vista de la evolución de la antropología hebrea, el uso que los TQ hacen de la *nefeš* confirma la nueva relación del hombre con las cosas y consigo mismo, que ya desde hacía cuatro siglos se iba abriendo paso en el pensamiento hebreo²⁶. Y consecuentemente una nueva teología. El acento sobre la «individualidad desolada», perdida en medio de un mundo hostil, la definición del hombre como un «ser de necesidades y aspiraciones fallidas», el mismo dinamismo interior de la estructura humana sin orientación propia y por lo tanto destinado al fracaso, confir-

26. Lo hemos tratado en *Evolución* 275.

man que tampoco para los TQ la *nefeš* es la sede de la «imagen de Dios» en el hombre. El abismo entre la naturaleza humana y Dios se ha hecho insuperable por oposición. Es necesaria otra intervención creadora por parte de Dios que no ha abandonado al hombre a su destino de muerte.

La predeterminación del destino del hombre por parte de Dios configura un concepto de lo divino donde los aspectos de un Dios omnipotente y juez, estratega y general militar prevalecen sobre los de padre y amigo de todos los hombres. En la nueva relación entre el hombre y Dios predomina la obediencia y sumisión, la predeterminación y la elección privilegiada. Ningún acento a la libertad e igualdad radical entre todos los hombres, como dones supremos de la obra creadora. Es el etnocentrismo más cerrado el centro inspirador de esta antropología.

Los TQ recogen por lo tanto los aspectos negativos, pesimistas y dualistas de la última literatura sapiencial y apocalíptica judía, relegando a un pasado irrecuperable las líneas antropológicas de los grandes profetas y de las antiguas colecciones narrativas del Yahvista y Elohista.

III. YEŠER

Yešer es uno de los términos antropológicos característicos de los TQ, que además polariza la evolución del concepto de hombre, presente en el período que va desde el judaísmo hasta los orígenes del cristianismo. El lexema *yešer* apenas aparece una docena de veces en todo el AT (la mayor parte en época tardía, en el libro de Ben Sira), mientras que es un término frecuente en los TQ: hemos anotado 48 veces, de las cuales 34 en 1QH, 6 en 1QS y el resto en los diferentes escritos. Se trata de un lexema exclusivamente antropológico, sólo una vez se habla del *yešer* de los espíritus malos (1QH 5,32) y otra vez del *yešer de Belial*, el príncipe de las tinieblas (1QH 7,3-4). El resto se aplica siempre al hombre.

A. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

No se puede valorar plenamente el alcance del término *yešer* en los TQ, sin tener en cuenta la perspectiva histórica de la evolución de la antropología hebrea. Además, el lexema *yešer* polariza muchos de los aspectos decisivos en los cambios que la visión del hombre ha ido sufriendo a lo largo de las mutaciones históricas.

El relato del yahvista pone la raíz del pecado en los deseos perversos del corazón humano: «Viendo Yahvé que en la tierra crecía la maldad de los hombres y que la índole (*yešer*) de sus deseos y pensamientos tendía siempre hacia el mal...» (Gn 6,5). Lo mismo se dice en Gn 8,21, atribuido también al yahvista y al P sacerdotal: «Porque la índole (*yešer*) del corazón del hombre tiende siempre al mal desde su infancia». En ambos casos se trata de una *inclinación del leb*, como un peso que le hace escorar hacia el mal. En ambos casos tiene sentido peyorativo.

Sin embargo, en Is 26,3 el término tiene todavía un sentido positivo: el sema principal es el de «determinación» y el *yeşer* de Isaías hay que traducirlo por «ánimo firme y constante».

El *yeşer* expresa la *marca* que la plasmación imprime en la estructura humana y que determina su *carácter* fundamental. El hombre por esta marca queda orientado hacia su Creador como un hijo hacia su padre (Is 26,9). En este sentido *yeşer* supone, en términos griegos, la *entelequia* del hombre. A la vez, en el *yeşer* está la razón de la imagen de Dios en el hombre: la libertad o libre albedrío. Una marca que imprime en el hombre un dinamismo de semejanza con Dios. Es el hombre el que decide actuar contra su orientación o seguir esa especie de vocación permanente que le señala el verdadero camino y lo atrae hacia su centro de vida, Yahvé. En Isaías y otros profetas el papel de la libertad en el desarrollo del hombre tiene un puesto clave. En su ejercicio el hombre va afirmando su decisión y determinación que nacen de su misma constitución.

Al principio del s. II aC. lo vuelve a usar Jesús Ben Sira para explicar el origen del pecado y de la muerte, siguiendo la tradición yahvista y sacerdotal. En el uso que hace Ben Sira, el lexema ha polarizado ya toda una constelación de semas abstractos. Así *yeşer*, sin adjetivación ni determinación alguna, indica, para Ben Sira, *la libertad del hombre, su poder de elegir entre la vida y la muerte*. En este sentido predomina en *yeşer* el sema de *voluntariedad y determinación*, como en Isaías.

«Dios hizo al hombre al principio
y lo entregó en *manos de su yeşer*
(y lo entregó en poder de su albedrío)
si quieres, guardarás sus mandamientos...
ante ti están puestos fuego y agua:
echa mano a lo que quieras;
delante del hombre están la muerte y la vida:
le darán lo que él escoja» (Ben Sira, Sir 15,14-17).

Se trata por lo tanto del poder de opción, del libre albedrío. De hecho, en Ben Sira el lexema *yeşer* necesitará otros lexemas para indicar «un impulso o tendencia al mal»:

«¡Oh *yeşer malo*, por qué has sido plasmado (*yşr*),
para llenar la faz de la tierra de engaños!» (Sir 37,3 LXX).
(Este mismo sentido aparece en el texto hebrero de Sir 21,11; 23,2, y en el texto siríaco de Sir 21,11. El manuscrito hebreo de Ben Sira, «Hc», reporta en su lugar: «¡Ay del malpensado! ¿para qué fuiste creado?»)

El *yeşer malo* como tendencia al mal innata en el hombre desde la plasmación, es para Ben Sirá la razón del pecado. Es no sólo el poder de opción, sino también el peso que grava al *leb* del hombre y lo inclina a escoger la muerte, porque se trata de *un leb de başar* y el *başar*, como hemos visto, lleva dentro de sí la tiniebla y la muerte (está amasada su arcilla con tinieblas y sólo después de la infusión del *ruah*

de Dios cobra luz)²⁷. Ben Sira retoma la tradición clásica pero introduce cambios substanciales: el *yeşer* es una especie de *gravedad* hacia la tierra, la opción está determinada hacia el mal. El «peso» del *yeşer* está constituido por la masa tenebrosa donde ha sido marcado y que toma preponderancia sobre el sello divino. De hecho, su orientación ya no es hacia Dios, sino hacia la «tierra», hacia la muerte. El *yeşer* no son ya las «alas» del hombre, sino la zaborra y el peso de su gravedad. De *yeşer-de-ruah*, imagen de Dios, se ha convertido en *yeşer-de-başar*. De esta explicación arranca la que vemos desarrollada en los TQ.

B. EN LOS TEXTOS DE QUMRÁN

Los principales semas del lexema *yeşer* son, según los TQ, los siguientes: figura o forma plástica, conformación o constitución (débil o firme), índole o carácter, tendencia (buena o mala).

1. *Figura o forma plástica*

El término *yeşer* es propio de la profesión del alfarero (*yoşer*: cf. Jr 18,3-6; Sir 27,6; 38,32-34; Sab 15,7.18 y véase Rom 9,21). En su forma verbal indica la acción de *plasar o modelar* (en griego *plattein*). Así en el lenguaje, tanto de Isaías como de Ezequiel, Ben Sira, Sabiduría, se usa para expresar la acción más excelsa de Dios, *crear*, y también para designar la acción más alta del hombre, «elegir, optar». La unión de las tres acciones en la misma raíz lexemática, *yşr*, focaliza sin duda uno de los puntos más profundos y ricos de contenido de la antropología hebrea, al designar *la libertad y el poder de opción* con la misma raíz, *yeşer*, con que se expresa la acción de modelar y plasmar el cuerpo humano por la creación de Dios, dándole una figura apta para la libertad. Abarca desde la acción *más divina* (crear al hombre) a la acción *más excelsa* del hombre, *elegir* (ahí está el fundamento del «a imagen de Dios», marcado como un sello que da carácter propio al hombre). La libertad está incisa, grabada, en la misma estructura y conformación de la figura humana. Su misma estructuración corporal hace posible la libertad, el poder de elegir. Los demás animales no son libres, porque no han sido modelados así, como el hombre lo ha sido por Dios. En esta correlación íntima entre lo físico y lo ético, que se produce en la inserción corpórea de la libertad, está el punto central de la antropología hebrea. Es el misterio divino de la estructura misma del cuerpo humano, donde *cuerpo* está por *hombre* en toda su totalidad y riqueza. Esta vena que atraviesa en profundidad la antropología hebrea sufre, sin embargo, un eclipse en el judaísmo tardío y, en concreto, en los TQ, pero es recuperada de nuevo en la primera antropología cristiana como una vuelta al clasicismo hebreo²⁸.

27. Cf. F. C. PORTER, *The Yeşer Hara. A Study in the Jewish Doctrine of Sin*, en *Bibl. Semitic Studies*, London 1901; C. R. SMITH, *The Bible Doctrine of Sin*, London 1953, pp. 87-92; A.-M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1967, pp. 14-18, 79-84.

28. Cf. nuestros estudios sobre la primitiva antropología cristiana, citados en n. 12.

En los TQ, de hecho (como ya vimos que sucedía con el término *bašar*) se usa el lexema *yešer* en su sentido primero de *modelar* la arcilla con las manos (1QS 11,22; 1QH 1,9; 4,31; 3,21), pero siempre en sentido peyorativo, al igual que la expresión «*hecho por mano de hombre*» (*cheiropoietos*, que también aparece así en Mc 14,58; Hch 17,24; Ef 2,11; Heb 9,11.24). La plasmación del hombre por Dios no aparece descrita como «insuflación del *ruaḥ* de Dios y sello con su imagen», sino como «amasar la forma de arcilla con agua» (*yešer ha-ḥemar misbal ha-maim*). Por esto siempre que se alude a la plasmación del hombre es para destacar su origen bajo, indigno y sin consistencia.

El hombre aparece descrito como un *edificio* o *construcción* y *yešer* significa «construir, fundamentar, planificar» (1QH 7,3-4; 1,21-22; 10,23; 15,13) y, con su contrario, «destruir el edificio del hombre» (1QH 6,32; fg 3,9). Se trata siempre de una «construcción del hombre sobre un fundamento frágil y débil». Todo lo contrario de la concepción clásica que veía en esta «plasmación» la raíz de la dignidad del hombre.

Como sustantivo *yešer* designa *la figura o forma plástica*. Es el sentido objetual de la expresión, tan frecuente en 1QH, de *yešer ha-ḥemar* (forma de barro: 1,21; 3,23; 4,29; 10,3-5; 11,3; 12,32; 18,12.13.25; 1QH fg 1,8; 3,5.11) y de *yešer he-ʿafar* (forma de polvo; 1QH 3,21; 18,31), expresiones que llevan siempre la connotación de «debilidad, fragilidad, inestabilidad». El lexema *yešer* no designa *la huella impresa* por el Plasmador-Dios en la masa de arcilla o polvo, sino la carencia de fuerza y firmeza: «amasado con agua» (1QH 1,21; 3,23; 13,15).

Únicamente *yešer* expresa la «marca» o «sello impreso», el «carácter» o efigie impresa, cuando el hombre resulta sometido a fuerzas exteriores, sea el *ruaḥ* de justicia o el *ruaḥ* de injusticia²⁹. Así, por ejemplo, bajo la acción o dominio del «Espíritu de injusticia» se produce un *yešer como tendencia al mal*, mientras que bajo la acción del «Espíritu de justicia» se produce un *yešer que da firmeza al edificio humano y lo marca con una tendencia al bien* (1QS 3,13-4,20; 1QH 6,32; Dam 2,16, etc.). En ambos casos se trata de *yešer* adquiridos, el *yešer samuk* y el *yešer ʾašmah*.

2. Conformación o constitución débil o firme

El eje sémico de *yešer* está formado por los semas de *constitución-indole*, tanto en el AT como en los TQ. La *constitución* del hombre está determinada, o bien por la *plasmación natural*, es el *yešer ha-ḥemar*, común a todos los hombres, o bien por la *re-plasmación* debida a la acción del *ruaḥ santo*, que determina la presencia en el hombre de un nuevo *yešer*, el *yešer samuk*. En el AT el *yešer samuk* lleva a perfección el *yešer ha-ḥemar*, mientras que el *yešer ʾašmah* destruye la orientación propia del *yešer ha-ḥemar*. En los TQ se da una identificación práctica entre el *yešer ha-ḥemar* y el *yešer ʾašmah*; por su parte el *yešer samuk* no tiene ya la función de lle-

29. En el sentido paralelo a «imagen impresa» aparece en Heb 1,3: «El Hijo es reflejo de su gloria, *impronta* de su ser», y en la *Epístola Primera* de Clemente Romano, 33,4, para indicar la plasmación del hombre a imagen de Dios. En los TQ nunca aparece *yešer* para indicar la grandeza del hombre por ser imagen de Dios, sino más bien para indicar la bajeza y miseria de su conformación natural.

var a cumplimiento el dinamismo propio del *yeşer ha-ḥemar*, sino el de *replasmarlo*, cambiar radicalmente su orientación, crear un ser nuevo. El *yeşer ha-ḥemar* supone una *constitución no sólo frágil y destinada a la muerte*, sino además inmersa en el mal. El *yeşer samuk* crea en el hombre una *nueva constitución firme que supera la muerte*. El primero está en correlación directa con *bašar*, el segundo con *ruaḥ*.

a) *El «yeşer ha-ḥemar»*

El efecto de la plasmación con arcilla o polvo, una materia «tenebrosa», es una conformación del hombre extremadamente débil, frágil e inestable, que lleva dentro un *yeşer de muerte*:

«Yo no soy más que una *forma de arcilla (yeşer ha-ḥemar)*
un ser amasado con agua (*migbal ha-maim*)
un montón de ignominias,
una fuente de impurezas,
un horno de iniquidad
y una construcción de pecado,
un *ruaḥ* de error y perversión» (1QH 1,21-22).
«Pero, yo, una *forma de arcilla*,
¿qué soy yo?
amasado con agua,
¿qué valgo, qué energía tengo?» (1QH 3,23).
«¿Qué *ser-de-bašar* es capaz de esto?
y ¿qué *forma de arcilla* es tan potente
para realizar tales portentos?» (1QH 4,29).
«¿Qué es el hijo-del-hombre?
¿No es una *forma de tierra y arcilla*,
y no vuelve al polvo.
para que Tú te dediques a instruirlo
en tantos misterios prodigiosos
y en el secreto de la verdad?
Yo soy polvo y ceniza,
¿qué puedo yo proyectar
sin que Tú lo quisieras?» (1QH 10,3-5; *id.* en 11,3.20).

El dinamismo propio, por lo tanto, del *yeşer ha-ḥemar* tiende a la muerte, porque está fundamentado en una base sin solidez y estabilidad, el polvo, la arcilla (*ser-de-bašar*), y su cemento es simplemente agua. La plasmación de todo hombre determina una naturaleza impotente e incapaz de superar la muerte. Basta notar el paralelismo entre el *yeşer ha-ḥemar* y *bašar* (1QH 4,29; 10,23; *yeşer-de-bašar*).

El autor de los *Himnos* se complace en su propio drama, en definir su propia naturaleza como algo deleznable. El hombre aparece así definido como «forma de arcilla y polvo amasado con agua» (es la más frecuente definición del hombre: 1QH 1,21; 3,23; 4,29; 10,3-5; 12,32; 18,12.13.25.31; fg 1,8; 3,11, entre otros muchos lugares). Por su *constitución o índole natural* todo hombre está abocado a la muerte:

«Bien conozco yo
el *yeşer del hombre*
y el retorno del mortal al polvo» (1QH 11,20).

b) *El «yeşer samuk»*

El hombre, siguiendo la tendencia marcada en su naturaleza, termina en la muerte, en la disgregación que es destino del *yeşer-de-başar*. Si además está impelido por el *ruah de injusticia* o del príncipe de la tiniebla, Belial, su vida es un morir continuo, su existencia no tiene más sentido que alimentar la muerte. Es necesario que el hombre supere su propia naturaleza mortal. Para ello es necesario un *cambio radical de su estructura: de débil e inestable pase a firme y estable*. Tiene necesidad de otra energía y de un cemento bien superior al *agua*, la *visita del ruah purificador* determina un nuevo *yeşer*, el *yeşer samuk*: 1QS 4,5; 8,3; 10,25; 1QH 1,35; 2,9.36.

«La abundancia de tu bondad es: *ruah* de conocimiento en toda acción, celo de los justos juicios, *yeşer santo*, una *estable y firme constitucion (yeşer samuk)*» (1QS 4,5).

La venida del *ruah* que vuelve a plasmar al hombre, de la energía que confiere justicia, luz, verdad, santidad, tiene lugar dentro de un nuevo espacio humano. El hombre tiene que separarse de la *comunión-del-başar* para entrar en la *comunión-del-ruah*. En ésta el hombre se fortalece y recibe una constitución firme y fuerte que le permite vivir la nueva dimensión de la justicia y de la verdad, y superar la muerte. «All   aprende a amar al prójimo y a custodiar sobre la tierra la fidelidad a tu pacto» (1QS 8,2-3; 10,25). «La medicina para todos los que se convierten de la iniquidad es prudencia para los simples y un *firme yeşer* para los que tienen un *leb inconstante*» (1QH 2,9; 2,32; 18,12-13).

c) *Dinamismo escatológico del nuevo yeşer*

Está claro que la acción del *ruah* supone una especie de «replasmaci  n» o nueva creación (cf. 1QS 4,17-21.25; 11,3-6). Pero una «nueva creación» que introduce en la historia un dinamismo nuevo. El hombre, así «re-plasmado», vive en tensión hacia el futuro. La expresión *yeşer samuk* aparece en contexto escatológico (1QS 4,17-25) y recoge la esperanza escatológica de Is 26,3, donde aparece la misma expresión que comentan y desarrollan los TQ. La «visita del *ruah*» tiene lugar al final de los tiempos, su llegada inaugura la superación del tiempo y de la historia. El hombre «tocado por el *ruah*» ha pasado a la «cima», ha llegado a la «altura», ha «subido al monte» donde se reunirá la comunidad escatológica. La «nueva creación» y por lo tanto la nueva constitución del hombre no se da «aquí y ahora» sino que inaugura el nuevo «e  n», cuando con la «venida del *Ruah Santo*» se clausura el

«eón del tiempo y de la tiniebla». La nueva constitución por re-plasmación tiene lugar en el futuro escatológico.

3. *Yeşer como tendencia al mal (yeşer 'aşmah)*

La visión del hombre como un amasijo de barro, polvo o carne, que de por sí tiende a desmoronarse y a disgregarse en el abismo de la tiniebla, pues porta dentro de sí «la semilla de la corrupción y de la muerte», lleva a considerar la conformación natural humana como presa fácil del enemigo y como naturalmente abierta a su influjo («lo semejante atrae a lo semejante»: la tiniebla del *bašar* tiene una *tendencia-yeşer hacia el reino de la tiniebla*).

Los TQ, conforme a la ley de la estereometría y de la intercambiabilidad, no separan ni distinguen la muerte física de la moral: todo está bajo el poder de la muerte y es impuro y fuente de impureza³⁰. No es extraño por consiguiente que el autor de los *Himnos* experimente su estructura de barro y polvo como «dominada por la iniquidad desde el seno materno y por lo tanto como una construcción de pecado» (1QH 1,21-22; 4,29-30; 13,14-15; 18,12-13)³¹. Por eso vive el acercarse de la muerte —la vejez— como efecto de su ser radicalmente impuro y de sus pecados anteriores (1QH 9,4.6.13-14). La misma «conformación firme y estable efectuada por el *Ruah* Santo» será considerada como «una liberación de la fosa-muerte» (1QH 5,6).

Si a la debilidad de estructura se une el dominio del *ruah de injusticia*, del príncipe de las tinieblas, Belial, *el yeşer* pasará a ser una estructura de pura debilidad y vulnerabilidad, «una inclinación y tendencia al mal». Esta es la *marca* o *carácter* que deja impreso en su esclavo el *ruah del mal*: «Conforme a esta *herencia*, el hombre busca la iniquidad y aborrece la verdad» (1QS 4,24).

La presencia del espíritu del mal se manifiesta en el *yeşer humano* como una «progresiva corrupción y autodestrucción, como debilitamiento y acercamiento a la muerte» (1QH 7,3-4). Así el *yeşer* recibe los lexemas adjetivales de «culpable» (*yeşer 'aşmah*: 1QH 6,32; Dam 2,16), «abominable» (1QH fg 2,17). Los paralelos con «plan malvado» (1QH 7,3), «orientación» (1QS 5,5), «camino» (Dam 2,16), «propósito» (1QS 4,5), explicitan claramente su carácter dinámico de «inclinación, tendencia». «Seguir los deseos del *yeşer* culpable» (Dam 2,16; 1QS 5,5; 1QH 5,6) es seguir la dinámica irrefrenable del mal. «Apoyarse en el *yeşer-de-başar* (1QH 10,23) es caer en el abismo tenebroso del mal.

El *yeşer* del hombre tiene su destino marcado: si lleva el sello del *ruah* de justicia, tiene su esperanza en la Palabra de Vida, en el Pacto fiel (1QH 3,20; 15,13). Si está marcado por el *ruah* de injusticia, será aniquilado (1QH 6,32; fg 3,9).

4. *El hombre-yeşer: determinismo y libertad*

El *hombre-yeşer* es el hombre que se experimenta como abocado a la muerte, in-

30. Véase lo dicho sobre la relación entre *başar* y la impureza-enfermedad, p. 8; la misma consideración de la vejez como impureza (1QSa 2,5-6; 1QM 7,4-5).

31. Sobre el *yeşer* *hara*, cf. PORTER, *The Yeşer Hara* 65ss.

capaz de liberarse del dominio del mal porque lo lleva dentro. Vive la existencia terrena como un exilio y una cárcel: está rodeado de enemigos que quieren dominar y destruir su castillo de barro, dentro de sí mismo alimenta una quinta columna (cf. 1QH 2,1-30). La existencia humana está marcada por el pecado, por el mal: sus signos son la caducidad, temporalidad, debilidad, impotencia, angustia, amargura, desesperación. El mal está en la raíz de su misma estructura de hombre: sin el querer y la fuerza de Dios no es nada, es pura inclinación a la descomposición y disgregación, a la vuelta a su seno original, la tiniebla.

Desaparece del horizonte del hombre judío, que testimonian los TQ, toda evocación de la grandeza del hombre por su misma plasmación y su propia figura corporal. Se ha eclipsado uno de los temas inspiradores de la antropología clásica del mundo hebreo. El testimonio del hombre de Qumran es típico de una «época de angustia». La experiencia es de miseria, impureza, ignominia, pecado: el hombre abandonado a sí mismo es un gusano (1QS 11,10). En pocos lugares de la literatura humana (hay que remontarse a los acentos más trágicos del orfismo) aparece un pesimismo tan brutal sobre el ser humano y su existencia terrena.

A este hombre sólo le sostiene la esperanza de que Dios finalmente intervendrá a su favor: «Sé que hay una esperanza para el que has plasmado con polvo» (1QH 3,21). Y por esto mismo todos los himnos comienzan con un «¡Te doy gracias porque no me has abandonado! ¡Te doy gracias porque me has sacado del fango, porque me has elegido!». El carácter de *elección* domina en todos los escritos: sólo los que pertenecen a la comunidad de los justos («los elegidos») se salvarán de la angustia (la paradoja es que los que gritan esa misma angustia pertenecen a esa comunidad), los demás son enemigos y se alimentan de su mal.

El hombre de los TQ experimenta un desgarró interior: se ve arrastrado a la muerte y al mal por su propia constitución natural, corporal. Es el campo de batalla de dos fuerzas contrarias: los dos espíritus. En correspondencia con el dominio ejercido por el uno o el otro se desarrollan en el seno del hombre dos inclinaciones (los *yešarim* del judaísmo rabínico): hacia el bien o hacia el mal.

Como la estructura misma del hombre es débil y caduca, el mal domina en todos los hombres desde su infancia hasta su vejez. Ahí está el fundamento de esta especie de «pecado original». Sólo se salvan los que Dios desde su creación había predestinado a pertenecer a la comunidad de justicia (cf. 1QS 3,13; 4,16.38). El signo de la elección es la entrada en la comunidad del pacto: entonces el *yešer*, de débil e inclinado al mal, se transmuta en fuerte y firme y orientado a la justicia y al bien. El espacio que los TQ dan a la libertad humana es prácticamente nulo, aunque se hable de «poder de escoger», de «convertirse», etc.³² El hombre se encuentra a la merced de fuerzas superiores que se disputan su dominio y ante las cuales nada puede hacer³³.

32. Siempre en sentido *pasivo*: «ser purificado» (1QS 10,20), «ser llamado», «ser convocado», «ser elegido», etc.

33. Hay que notar la fuerte misoginia de los TQ. La expresión «nacido de mujer» (1QS 11,21; 18,23-24; 1QH 13,14), que se remonta a Job 14,1, tiene el sentido no sólo de «hijo de la debilidad», sino también de concebido en la *impureza* y en el *pecado*. Los contextos además indican un *rechazo de la sexualidad*: la expresión *yešer de bašar* designa el instinto sexual, así aparece en paralelo de identidad con «ojos lujuriosos» (1QS 5,5; Dam 2,16).

IV. LEB

La frecuencia estadística coloca al lexema *leb* en el primer puesto entre los términos antropológicos más usados en los TQ: de las 98 veces en que aparece, 90 veces se aplica al hombre y 8 a Dios. Los escritos distribuyen su frecuencia de la siguiente forma: 24 veces en 1QS, 12 en Dam, 7 en 1QM, 55 en 1QH. Los semas principales son: ánimo (sede de las emociones sobre todo de las de *coraje-miedo*), entendimiento, voluntad, modo consciente de vida, Yo personal.

1. *Ánimo*

El *leb* aparece, siguiendo la tradición clásica hebrea, como la *sede de las emociones*, la forma tradicional de traducirlo a nuestras lenguas modernas por «corazón» no rinde la complejidad de su núcleo sémico, ni siquiera en cuanto «sede de las emociones».

El eje sémico más bien está polarizado en torno al binomio *coraje-miedo*. Los textos en que aparece se encuentran en contexto *guerrero* (de hecho es prevalente en la *Regla de la Guerra* [1QM] y en los *Himnos* que incitan a la batalla). «Los sacerdotes con las trompetas se esforzarán por *desanimar el leb* de los enemigos» (1QM 1,15); o «*animarán el leb* de los suyos para la batalla y pondrán a prueba el *coraje-leb* de su pueblo» (1QM 16,14-15). Expresiones tales como «que el *leb se ablande*» (1QM 10,3; 15,8; 1QH 2,6), o «que se debilite, caiga» (1QM 15,18), expresan el desánimo y el miedo. Por el contrario, expresiones como «que el *leb se levante*» (1QH 16,7), «que dé *leb* al guerrero» (1QM 18,13), expresan el *coraje*. Así, es propio del *leb* como *ánimo miedoso* «temblar» (1QM 5,32; 7,5; 10,33), mientras que es propio del *leb* como *sede de emociones* «odiar» (1QS 5,26), «amar» (1QH 14,26), «rebelarse» (Dam 19,33), «exultar de gozo» (1QH 10,30), «quedarse frío» o «estupefacto» (1QH 7,3).

En este contexto *leb* expresa las reacciones del hombre ante una vida concebida como lucha y batalla. Una vivencia esencial al hombre de los TQ. El centro temperamental del hombre para la gran mayoría de los TQ es descrito como «una fuerza de ataque». El entorno del hombre aparece como «enemigo», el lugar del hombre en la creación es un «puesto de batalla», asignado directamente por Dios a cada uno. La creación es un frente de batalla y en el seno del hombre mismo se libra una continua batalla entre «dos espíritus» o fuerzas. Cada uno se encuentra plantado en medio de una guerra social, cósmica, entre dos ejércitos irreconciliables. Guerra dentro y guerra fuera. El hombre de los TQ no puede encontrar la paz, porque la paz no entra en el horizonte del Creador. Optar en un sentido o en el otro es de todas formas para vivir en guerra perenne, consigo mismo y con todo lo demás. El sentido radical de las cosas es «que están en guerra las unas contra las otras».

El *espíritu guerrero* del hombre de Qumran prevalece así sobre todo otro carácter y fuerza anímica. Todo lo que es o puede ser el hombre sirve como medio para la batalla que es la vida misma. De ahí su inquietud existencial: el hombre no puede ser neutral ni encontrar la paz, no puede dejar de optar por un partido y de comba-

tir al contrario. La misma concepción de la «justicia», depende de la colocación y distribución de los puestos de batalla, de la aceptación de la misión encomendada, de la obediencia a las órdenes recibidas por el Dios de los Ejércitos. Vivir es llevar a cumplimiento las órdenes recibidas con la propia plasmación. El individuo se salva o se condena con todo el ejército al que pertenece.

Se nota en estas descripciones una especie de *antropo-teología de la resignación*. El determinismo radical que lo penetra todo falsea en el fondo toda opción personal. La vacía de contenido. En todo este sistema de relaciones interpersonales no queda espacio más que a lo más para el amor entre los amigos (del propio grupo o comunidad) y el odio para con los enemigos, que son en concreto todos los que no pertenezcan a la propia comunidad.

2. *Los sentidos del leb*

Las expresiones como «oídos del *leb*» (Dam 19,33; 1QS 11,10), «ojos del *leb*» (1QS 11,10), «pies del *leb*» (1QS 11,10; 1QH 6,20), «manos del *leb*» (1QH 7,10), «la lengua del *leb*» (1QH 8,28), no son simples imágenes metáforas, expresan la unidad sico-física-espiritual del hombre. La sensibilidad corporal no puede separarse del centro de la persona humana. Hay una unidad dinámica que supone tanto que el corazón-*leb* esté en las manos, pies, narices o lengua, como que éstas sean prolongaciones del centro del hombre. Como veremos a continuación el lexema *leb* describe al hombre como una «inteligencia sentiente»: la raíz de la inteligencia está en la sensibilidad y a la vez todo acto de la inteligencia engloba la sensibilidad. Es la unidad inseparable que expresa el sema «entendimiento».

3. *Entendimiento*

Leb, como en la literatura sapiencial, es el entendimiento, la sede del conocimiento, de la inteligencia, cuyo dinamismo sólo se apaga en la búsqueda de la verdad. Por ser un sema *dinámico*, el entendimiento-*leb* nunca va separado del sema de *voluntad*.

Es *el leb* el que «piensa» (1QS 2,13; 1QH 4,13), «medita» (1QH 5,27), «considera» (1QS 3,3), «juzga como tinieblas los caminos de la luz» (1QS 3,3), «conoce por experiencia» (no se trata de una *gnosis* intelectualista sino de experiencia directa, 1QS 10,24), «contempla» (1QS 11,3). Al *leb* pertenecen las funciones de la *razón*. En *el leb* se asienta la inteligencia, el don divino de la sabiduría.

Es *el leb* el que «se abre a la gnosis-vivencia» (1QS 11,16), el que «se abre a la inteligencia de los planes divinos» (1QH fg 4,12). En *el leb* «planta Dios la inteligencia» (1QH 2,18), a él «enseña la verdad» (1QH 18,20), «al *leb* hace comprender el secreto de la sabiduría» (1QH 8,37). Su dinamicidad está tan orientada hacia el saber que «si se esconde la fuente de la inteligencia, queda postrado y desorientado» (1QH 5,27).

A la vez *el leb* es la sede del error y del engaño: al *leb* transmite Belial sus consejos tenebrosos (1QH 6,21) y es *el leb* el que se deja engañar y entrapar con sus re-

des (1QH 8,37; 7,3), se desvía por el camino del error (1QS 5,4-5). Por el contrario «es en el *leb* donde Dios ilumina con su luz de verdad» (1QS 2,3; 4,2; 11,3-5), haciéndolo participar de su sabiduría, de sus secretos (1QH 2,18, 8,37, 18,20). La apertura del *leb humano al leb de Dios* permite la comunicación de vida, de gnosís-experiencia de Dios (1QH 10,1; 11QPsa 26,13; 10,30).

Es tan central el papel del *leb* en el dinamismo humano, que el hombre crece si crece su *leb*, el hombre se salva a través del conocer-experiencia de su *leb*. Conocer es el don supremo de la elección divina (1QH 2,28; 4,9.24; 7,8; 10,30; 15,15; 16,7). Al traducir *el conocer del leb* en nuestras lenguas modernas, habría que decir que el hombre hebreo «conoce con el corazón», al estilo de la expresión de Pascal, donde el conocer va unido al amor y a la comunión de vivencias³⁴.

El estudio del *leb* revela que la satisfacción de las aspiraciones del hombre está en el vivir para conocer. En concreto los designios de Dios sobre cada uno, el lugar que le corresponde en la creación-ejército y el discernimiento entre los amigos y los enemigos. Conocer, aparte sus contenidos intelectuales, es el objetivo último de la aspiración (*nefeš*) vital, de manera que sólo con el conocer se vive en plenitud. Un conocer que es el abrirse de la comunicación al otro, conocer poniendo en común las vivencias, por entrega de intimidades («de *leb a leb*»), por contacto cara a cara.

La gnosís de los TQ no se reduce a contenidos intelectuales, sino que se funda en una participación vital interpersonal. Es gnosís experiencial, «por contacto», como el «conocer sexual». De ahí que los «sentidos del *leb*» sean los oídos, los ojos, los pies, las manos, las narices, la lengua. En cada acto y gesto del conocer se vuelca la persona entera y en él queda involucrada en su integridad, que hoy llamamos somático-psíquico-espiritual. La intención, la aprehensión intelectual, la conceptualización son un todo inseparable de la sensibilidad corporal. Por esto en los TQ la *gnosís* es el acto adecuado, perfecto, que satisface y cumple el dinamismo del hombre, su meta y aspiración última.

En este sentido los TQ llevan a sus últimas consecuencias las líneas de la literatura sapiencial del período judaico. Y sólo en este contexto pueden entenderse. La espiritualidad del hombre de Qumran arranca del anhelo del *leb* (centro del hombre) por conocer y entrar en comunicación con las intimidades de Dios, sus designios secretos y misterios de la creación. Ahí está la salvación del hombre: en conocer el plan de Dios sobre cada uno, reconocer y aceptar el propio puesto en la creación al que Dios ha destinado a cada uno.

4. Voluntad

Siguiendo la tradición hebrea, en los escritos de Qumran «el conocer es insepara-

34. 1QH 1,21-23.26-27: «Gracias a tu inteligencia conozco todo secreto, porque Tú has abierto mis oídos a los maravillosos misterios... Desprovisto de inteligencia y aterrorizado ante tus justas sentencias, ¿qué puedo decir?... Tú eres el Dios del conocimiento, a Ti pertenecen todas las obras de la justicia y el secreto de la verdad». Para esta expresión tan central de los TQ, *Dios del conocimiento (gnosís)*, cf. 1QH fg 4,15; 2,18; 3,20-23; 4,27-30; 7,26-27; 13,18-19; 15,12-13.

ble del querer». *Leb* indica a la vez el entendimiento y la voluntad como un todo inseparable.

Propio del *leb* es el *poder de decisión*: «El *leb* toma decisiones perversas y se adhiere a la comunidad de los gusanos, de los que caminan en las tinieblas» (1QS 11,10); como también la *obstinación*, porque «cierra los oídos del *leb* y se hace *leb-de-piedra* (Dam 19,33), o el *determinarse* con voluntad decidida:

«Ésta es la norma de los que se *adhieren* a la comunidad: quienquiera que entre en la asamblea de la comunidad, entra en el pacto de Dios bajo los ojos de todos los dela *voluntad decidida (leb)*, y con juramento obligatorio *se empeña* por toda la vida en convertirse a la ley de Moisés, con todas sus prescripciones, *con toda su voluntad (leb)*» (1QS 5,7-9; *id.* en Dam 15,9.12).

Al hombre obstinado en su vida de injusticia y error, se le designa con la expresión *de leb duro y cerrado* (1QS 5,26; 1QM 14,7; Dam 19,33). Para expresar el arrepentimiento se habla de que «el *leb* se disuelve como hielo» o «como cera» (1QH 2,28; 8,32; 4,33; fg 4,14). Es el *leb* «postrado y contrito» (1QH 8,28).

5. Opción de vida

a) Obcecación

Los dos semas de entendimiento y voluntad se conjuntan en la repetida expresión sintagmática *caminar en la obcecación de su leb* (1QS 2,14.26; 4,11; 5,4-5; 7,19.24; 9,10; Dam 2,17; 3,5; 8,8; 19,26) o en la otra *seguir el camino de su leb* (Dam 1,11; 20,9-10; 1QH 4,18,21.24; 6,7.21).

La obcecación afecta al *leb* en sus dos semas de entender y querer: «Cerrarse a conocer la verdad» (1QM 14,7). Su contrario refleja el mismo mecanismo: «abrir su *leb* a la verdad, a la sabiduría» (1QH 10,30; fg 4,12). Por esto, toda obcecación encierra una doble realidad: por un lado, se indica como algo voluntario de cada individuo, objeto de una elección consciente personal (Dam 8,8: «Cada uno ha hecho lo que satisfacía a sus ojos y cada uno *ha elegido* la obcecación de su *leb*»; 19,20). Un *no querer conocer, como cerrazón al don de la inteligencia divina*³⁵.

Por otro lado, se trata de algo que en su raíz está ya decidido *ab aevo*, desde antes de su entrada a la existencia, algo que depende del lugar asignado a cada uno en el ejército de los «hijos de Dios Luz» o de los «hijos de Belial Tinieblas». Y ésta es la ambigüedad fundamental de la antropo-teología de estos escritos. No pueden renunciar a la gran tradición del pensamiento hebreo que exigía como pilar fundamental del ser humano su libre opción (colocada en la marca misma o imagen de Dios en el hombre). Pero que no aciertan a conjugar con su experiencia de la radical maldad del hombre. Por esto vacían de contenido la opción personal. En consecuencia es un

35. Véase la misma expresión *epi te porosei tes kardias* Mc 3,5; 6,52; 8,17; Jn 12,40, o bien *kata ten skleroteta tes kardias*, Rom 2,5.

dualismo intracósmico que divide a los hombres en dos categorías radicalmente opuestas «por naturaleza» (o mejor «por decisión del Dios Creador»).

b) *Los dos caminos*

El objeto de la *opción consciente del leb* está expresado con el lexema dinámico *camino-caminar*. Se trata de una de las doctrinas centrales de los TQ: los dos caminos o modos de vivir del hombre³⁶.

Los dos caminos corresponden a los dos espíritus contrarios entre sí que se disputan el dominio del *leb*:

«Dios ha dispuesto para el hombre dos espíritus (*ruah*), para que camine conforme a uno de ellos hasta el momento establecido de su visita. Éstos son el de la verdad y el de la injusticia... En mano del príncipe de la luz está el dominio sobre todos los hijos de la justicia: éstos caminan sobre los caminos de la luz. En mano del ángel de las tinieblas está el dominio sobre los hijos de la injusticia: éstos caminan sobre los caminos de la tiniebla... Del ángel de las tinieblas vienen las aberraciones de todos los hijos de la justicia, todos sus pecados, sus iniquidades, sus culpas, sus acciones perversas son el efecto de su dominio... En el mundo éstos son los caminos de los dos espíritus: el espíritu de verdad ilumina *el leb* del hombre, allana todas las sendas de la verdadera justicia, infunde *en el leb* el temor de las sentencias de Dios, el espíritu de obediencia (la fuerza para obedecer), prudencia e inteligencia, sólida sabiduría, energía para conocer y actuar... Mientras el espíritu de injusticia es soberbia, desidia en el servicio de la justicia, impiedad, mentira, orgullo, altivez de *leb*, simulación e ignorancia, violencia y abundante impureza, ira y mucha insensatez, celos envidiosos, ceguera de los *ojos* y *dureza de oído, rebeldía y pesadez de leb*, de modo que camina por los caminos de las tinieblas y de la astucia maligna. En estos dos caminos está la historia (= generaciones) de todos los hijos de los hombres. Hasta que llegue el momento de la visita. Los espíritus de verdad e injusticia se disputarán *el leb del hombre*, de modo que camine con la sabiduría o con la ignorancia. Según la herencia de verdad y de justicia que ha tenido, el hombre odia la injusticia. Y según la porción de injusticia que le ha sido dada en herencia, actúa inicuaamente debido a su influjo y aborrece la verdad. Porque en igual medida los ha puesto (los dos espíritus-caminos) en el *leb* del hombre hasta que llegue el momento establecido y se dé la nueva creación. Él conoce la actividad de sus espíritus y los ha dado en herencia a los hijos de los hombres para que conozcan el bien y el mal (cf. Gn 2,3). Él mismo asignó su suerte en herencia a todo viviente para que viva según el espíritu hasta que llegue el momento de su visita» (1QS 3,18-19.21.22; 4,2; 3,9-11,15.23-26).

La opción de vida no depende de un acto de voluntad personal, sino de la «heren-

36. *Didaché* 1,1-2;5: «Dos caminos hay, uno de la vida y otro de la muerte; pero grande es la diferencia que hay entre estos caminos. Ahora bien, el camino de la vida es éste: en primer lugar amarás a Dios que te ha creado, y en segundo lugar, a tu prójimo como a ti mismo... Pero el camino de la muerte es éste: ante todo es camino malo y lleno de maldición: muertes, adulterios, codicias, fornicaciones...». Cf. Mc 7,21-22; Rom 1,29-31; 13,13; 1Cor 5,10-11; 6,9-10; 2Cor 12,20-21; Gal 5,19-21; Ef 4,31; 5,3-5; Col 3,5-8; 1Tim 1,9-10; 2 Tim 3,2-4. Cf. Hermas, *Mand VIII*. Sobre estas listas, S. WIBBING, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte*, 1959.

cia» que a cada uno le ha cabido en «suerte». Cada hombre entra en la vida con una u otra fuerza que determina sus futuras opciones individuales y su destino personal. Por «herencia» o «suerte» entiende el TQ el *ruah*, fuerza o energía con que Dios ha dotado a cada uno. Una fuerza que es una orientación que determina al hombre al bien o al mal («para que conozcan el Bien o el Mal», un conocer por lo tanto no libre sino obligado).

A primera vista el lector de este texto podría interpretar estos dos caminos como dos tipos de energías que Dios ha puesto por igual en el *leb* de cada hombre. Es decir, como *dos posibilidades* que tiene cada hombre delante de sí³⁷. Pero en estos textos se habla más bien de una «determinación preestablecida por Dios», de «una suerte-herencia que asigna en la creación a cada uno y que determina el camino y el destino personal de cada hombre». Esta distribución de la suerte humana divide a los hombres en dos «dominios», bajo el Príncipe de la Luz o bajo el Príncipe de las Tinieblas. No se trata por lo tanto de una herencia que coloque al hombre en un espacio de libertad sino de sometimiento a uno u otro. No hay que olvidar además que desde la signación de la propia suerte el hombre «es llamado, elegido a formar parte de la comunidad de los santos, justos y elegidos, o a la comunidad de los injustos».

La historia del hombre arranca para los TQ de una voluntad que no es la del hombre: «Dios ha dispuesto para el hombre dos *ruah* para que camine conforme a uno de ellos hasta el momento establecido de su Visita... En estos dos caminos está la historia de las generaciones de todos los hijos de los hombres». Una historia ya escrita y determinada, donde simplemente tiene lugar la batalla, el choque entre los dos ejércitos en que se divide la Humanidad.

c) *El problema de la libertad: papel activo o pasivo del hombre*

Está claro que la organización de los semas dinámicos de *leb* introduce un cambio radical de sentido frente al uso del hebreo clásico³⁸: los TQ disminuyen el papel *activo* del *leb*. Se trata del problema del determinismo y la libertad humana. La explicación que la *Regla de la Comunidad* da de la adhesión y pertenencia del hombre a un grupo u otro, está en los textos que acabamos de citar. La adhesión se da porque Dios lo ha elegido para darla. El que prevalezca uno u otro de los espíritus no depende de la *acogida* del hombre, de su decisión personal.

El *Documento de Damasco*, que habla específicamente de «elegir la obcecación del entendimiento», interpreta la adhesión a la comunidad de la vida, como «efecto de la elección y predestinación de Dios»:

«Y ahora escuchadme bien todos los que habéis entrado en el pacto: os revelaré los caminos de los impíos. Dios ama conocer y tiene ante su faz la sabiduría y la inteligencia; la prudencia y el conocimiento son sus ministros. Ante Él está la longanidad y la misericordia para los convertidos del pecado; mientras ira, potencia y furor terrible con llamas de fuego es-

37. Véase más adelante el estudio sobre los «dos *ruah*», pp. 52ss.

38. Véase *Evolución* 293-299.

tán en manos de los ángeles devastadores, destinadas contra todos los que se han desviado del camino y han rechazado su mandato: para éstos no hay salvación y no quedará resto de ellos. *Pues Dios los ha elegido desde los primeros tiempos: antes de ser plasmados, Dios conocía sus obras, y detestó sus generaciones por causa de su sangre, borró su faz de la tierra hasta su completa desaparición... Mientras en tiempos oportunos ha suscitado hombres notables para salvar la tierra y llenar la superficie con su descendencia. Los instruyó por medio de los ungidos con el ruah santificador y con precisión determinó sus nombres, mientras hizo desaparecer a los que odia»* (Dam 2,2-13).

Dios predestina en virtud del conocimiento de las obras de cada uno: se trata de una predestinación por precognición, no por predeterminación. No explica el texto por qué Dios conociendo de antemano, no interviene para salvar a todos, sino que interviene para salvar sólo a los que Él eligió. De todas formas el *Documento de Damasco* está de acuerdo con la *Regla de la Comunidad* y ambos textos, junto con la *Regla de la Guerra*, tratan de explicar la historia como fruto de la «determinación preestablecida del Dios creador».

Se ha producido un vuelco radical en la concepción del hombre desde la última literatura sapiencial, por ejemplo de Ben Sirac, y la de los TQ. Ante el hombre ya no está como decía Ben Sirac, «mira ante ti, hombre, he puesto la vida o la muerte, elige» (Sir 15,17). Al hombre ahora se le asigna un papel completamente pasivo, su misma historia ha perdido sentido propio, más bien debe desaparecer y ser sustituida por la fase metahistórica que inaugura la «Visita del *Ruah* Santo». El hombre no puede hacer nada para salir de este callejón oscuro en el que lo ha colocado la imperscrutable voluntad del Creador.

La espiritualidad de un hombre que se vive en estas coordenadas no puede ser más que la del «abandono a la voluntad de Dios». Se nota un quietismo radical que se ahonda en la «teología de la resignación». Pasividad, obediencia ciega, militar, y búsqueda de los «signos de la elección divina», son los puntos que más desarrollan estos textos. Los «signos de la elección» son la pertenencia a la comunidad de los elegidos, el cumplimiento de la Ley, que es el metro de la justicia. Los «signos de elección» son leyes, normas y ritos precisos, que tratan de destacar el «privilegio» de formar parte de la «comunidad elegida». En general se trata de normas y ritos que subrayan la exclusividad y diferencias del grupo respecto a todos los demás hombres. El etnocentrismo se transforma en «signo de elección y salvación».

6. *Los Himnos y la experiencia del pobre*

La experiencia vital del autor de los *Himnos* explica lo problemático que resulta en concreto la posibilidad de una elección libre por parte del hombre concreto. El autor de los *Himnos* parte de la vivencia de sí mismo: con una voluntad extremadamente frágil y débil, con un *leb de polvo* (1QH 18,24), «sin fuerza» (1QH 7,10.16-17), «sin fundamentos sólidos» (1QH 16,7; 17,22), con un *leb voluble*, no le queda sino pedir comprensión a Dios: «Tú conoces la índole del *leb* de tu siervo, es un *leb* pusilánime, inconstante» (1QH 7,16; 2,9). Una índole, protesta el autor de los *Himnos*, que le viene de la propia plasmación con arcilla, polvo, cenizas, un *leb-de-bašar* (1QH 7,16-17; 8,32; 18,26-27; fg 5,11). Para la experiencia vital del hombre la

opción ante un camino u otro no es del todo neutral, porque la propia contextura inclina el platillo de la balanza «en favor del camino de la injusticia y la tiniebla».

Por esto, no le queda sino implorar «el don de la fuerza del *ruah* de Dios para salir del estado de esclavitud» (1QH 16,7; 17,22; 5,9). Dada su condición, el hombre es incapaz de salir por sí solo. Y la angustia le desborda porque es consciente de su propia debilidad radical. Hay una subterránea protesta por la plasmación que Dios ha hecho del hombre.

La obcecación del hombre está en reponer su fuerza en sí mismo, sin darse cuenta de que sus fundamentos son de polvo. De ahí que lo primero que pide el autor de los *Himnos* es poder abrir los ojos y los oídos de su *leb* (1QH 10,30; fg 4,12). Que Dios lo despierte, que *disuelva su leb de piedra e hielo* (1QH 18,24; 18,26-27), y «lo ilumine con la luz del conocimiento» (1QS 2,3; 4,2; 10,24; 11,3.5). Después al *pobre* (todo hombre consciente) no le queda sino abandonarse a la acción de Dios. Esta es la espiritualidad del *hombre-leb*, el pobre, que hunde sus raíces en la conciencia de la propia debilidad y miseria. «Conocer, conocerse es el primer paso de la salvación». De ahí la importancia que cobra en los TQ la *gnosis*, un conocimiento que no es puramente intelectual, sino por comunicación de experiencia, por contacto y encuentro personal. Un conocer que engloba a toda la persona y por esto es alimento de vida. De ahí que este conocimiento sea *salvación*.

La actitud radical del hombre «pobre» de Qumran está constituida por el *abandono absoluto a la voluntad de Dios, señor de los ejércitos que asigna a cada uno el propio puesto en la batalla, que decide el momento de su irrupción o Visita de su Santo Ruah*. El abandono a la voluntad o iniciativa absoluta divina se traduce aquí en una *obediencia total*, de sesgo militar, que supone sometimiento al determinismo original. El Dios de Qumran tiene la iniciativa radical porque elige, distribuye puestos y cargos, misiones y energías como quiere y a quien quiere. La voluntad de Dios no es algo que hay que buscar y tratar de interpretar. Está ya concretizada y codificada para siempre: es la Torah o Ley de Moisés. La voluntad de Dios es la Ley y por esto la actitud obediencial del hombre se traduce en actitud legalista. Abandonarse a Dios es obedecer y cumplir la ley con espíritu militar-guerrero. Son las leyes del Dios Sabaoth, de la santa guerra. De ahí que la aspiración suprema de los miembros de la comunidad de Qumran sea el martirio.

Estos textos se revelan impregnados de lo que hemos llamado una «teo-antropología de la resignación»³⁹. Su abandono a la voluntad de Dios no es por opción libre sino por resignación existencial. Es la impotencia y una oscura tristeza ante el sentido de la vida y del ser humano la que inspira estos escritos.

39. Sobre la teología de la resignación en las sectas gnósticas cristianas y, en concreto, en Basílides, tratamos en *Antropología cristiana primitiva*, Boletín Fundación March, Madrid 1978, pp. 35-75.

V. RUAH

Nos encontramos ante el término teo-antropológico por excelencia en los TQ: de las 118 veces que hemos registrado, en 55 ocasiones se refiere explícitamente a su *proveniencia de Dios*; 30 veces se habla del *ruah del hombre*, y 33 de los *espíritus personificados* (éstos aparecen 22 veces como *medios de la acción de Dios*, y el resto como *adversarios*). En las dos terceras partes de su uso se trata de un concepto teológico que expresa la *acción* de Dios sobre el hombre. En comparación con el uso clásico veterotestamentario, es notable el crecimiento del sema de persona: *espíritus personales* (la angeología y demonología).

El núcleo sémico de *ruah* en los TQ es muy complejo. Su esquema-base, totalmente dinámico, se puede definir como *la acción de un sujeto que produce cambios en el término*. Por esto, *ruah* puede indicar, según los semas contextuales, *la acción*, *el sujeto mismo en acción*, *lo producido* (bajo el sema de eficacia), *el cambio cualitativo* o *el término*. Así, los principales semas de *ruah* en el uso de los TQ son: soplo (sema objetual), fuerza-energía-vigor, yo humano, potencias-ángeles (sema de persona), acción, actuación (sema de evento), don, carisma (sema de eficacia), ánimo-coraje, actitud o modo de comportamiento, tendencia íntima, calidad de vida (semas de calidad personal)⁴⁰.

1. *Soplo, fuerza, vigor*

Los semas objetuales *viento*, *respiro*, *soplo vital*, desaparecen prácticamente del uso de los TQ. Una sola vez hemos podido registrar el uso de *ruah* para designar el *viento* que produce el sonido de la *voz*:

«Tú has hecho el *aire* para la lengua,
y conoces sus palabras,
has puesto el *aire* en los labios,
antes de que las palabras salgan fuera.
Tú has dispuesto las palabras sobre un renglón,
y la *emisión del aire* de los labios
con una determinada medida.
Has dado a los sonidos un sentido misterioso,
y *voz* (lit. *emisión de aire*: *mb'y rwhwt*) a sus reflexiones» (1QH 1,28-29)⁴¹.

40. Nótese que en el uso español de «espíritu» aparece también esta variedad de semas. Persona: «un espíritu selecto»; persona considerada como inteligencia: «un espíritu agudo, observador»; cualidad de la persona: «persona de espíritu»; tendencia íntima de alguien a la cosa expresada: «espíritu de trabajo, de justicia, de rebeldía, de contradicción»; sentido o tendencia general: «el espíritu de nuestro tiempo»; adhesión exclusiva a una colectividad: «espíritu de cuerpo, de partido, de secta»; sentido o intención real: «el espíritu de la leyes...»; ánimo-coraje: «levantar el espíritu», cf. M. MOLINER, *Diccionario de uso del español* I, Madrid 1973, p. 1209.

41. DUPON-SOMMER, *Les écrits*, en nota *ad hoc*, piensa que el texto habla de la música; igualmente BARTHELEMY, *La secte de Qumran* 211. En 1QGen Ap 20,16.20.29 se habla del *ruah maligno*, algunos críticos traducen por «viento pestilencial»; sin embargo, el contexto indica que se trata del sema personal de «espíritu maligno» (como en 1QSa 2,5-6; 1QM 7,4-5).

Se habla objetualmente de *aire* y se piensa en la voz del hombre como un don especialísimo de Dios.

Mucha más importancia (hasta convertirse en semá dominante) cobra el semá de fuerza. Basta examinar los paralelismos entre *ruah* y fuerza-vigor: p.ej. «hacer vacilar su *ruah*..., aniquilar su fuerza» (1QH 5,29.37); «está a la deriva mi *ruah*..., se está vaciando mi fuerza» (1QH 8,29). O examinar la correlación entre la *venida del ruah* y la *adquisición de poder*: «gracias al *ruah* que me has dado, puedo obrar con justicia» (1QH 13,19), «has plasmado el *ruah* en el hombre, y éste puede caminar» (1QH 15,22); «en virtud del *ruah* que has puesto en mí, puedo escuchar tu secreto..., en virtud del *ruah* santo, puedo conocer» (1QH 12,12).

La acción propia del *ruah* que procede de la esfera divina es la de *fortalecer*: «con tu *ruah* me has fortalecido» (1QH 1,32), o lo que es igual: «con tu *ruah* has fortalecido mi *ruah*» (= a mí, semá de persona) (1QH 14,13); 4,36; 7,6; 9,16; 14,3; 4,32, etc.).

La acción propia del *ruah* adversario es también de fuerza, en cuanto refuerza la obcecación, rebeldía, etc. (1QH 13,15; 17,24; 1QS 4,23-24).

Un semá característico de *ruah*-fuerza es su carácter de *ímpetu*, cuyo efecto es *dominar*: «El *ruah* de justicia domina sobre los hijos de la justicia..., el *ruah* de injusticia domina sobre los hijos de la injusticia..., las culpas, acciones perversas, son el efecto de su dominio» (1QS 3,20-22). El semá de *irrupción* es típico del uso de *ruah* en los TQ, expresa por un lado su origen *de fuera* al término de su acción, y por otro lado su característica de *violencia*, se trata de una irrupción que invade, que rompe con violencia las resistencias (1QH 13,15; 17,24).

Estos semas que configuran el núcleo-base del uso de *ruah* colorean todos los demás semas periféricos o subordinados, sean de persona, eficacia, evento o acción. El *ruah* es una fuerza-energía en movimiento, que irrumpe desde fuera sobre un término no produciendo cambios.

2. Semas de exterioridad-interioridad respecto al hombre

El semá de *exterioridad* al hombre, término de la acción del *ruah*, aparece expresado mediante variados lexemas verbales: insuflar, poner en el hombre, donar, unir, mezclar, ungir con, rociar el *ruah* sobre el hombre (1QH 12,12; 16,3.4.14; Dam 2,12; 1QS 4,21; 1QH 13,19; fg 2,9.13; 3,14, etc.). El *ruah* viene al hombre para fortalecerlo o reforzarlo en su convicción errada o recta; lo invade de todas formas para su bien o para su mal (1QS 3,18-22; 4,2.9.23-24). El semá de exterioridad está en relación directa con el *ruah* personalizado, ya sea como *ruah* santo (= acción de Dios) (1QH 12,12; 14,25; 16,14: «Te has mezclado con tu *ruah* de santidad al *ruah* de tu siervo»), ya sea como *príncipe de la luz* (1QS 3,19-20; Dam 5,18: «El Príncipe de la Luz suscitó hombres como Moisés y Aarón, mientras Belial, ángel de las tinieblas, suscitó a Jahaneh y a su hermano» (1QM 1,1; 13,10.14), ya sea como *ángel de las tinieblas* o *Belial* (1QS 3,19; 1QM 1,1.17; 13,14-16; 17,15-16). El origen del *ruah* está fuera del hombre, aunque el *ruah* llegue a estar dentro del hombre y actúe en su intimidad.

De hecho, el semá de *interioridad* al hombre aparece como una *energía-fuerza*

que actúa en el interior del hombre. En este caso no se trata de un *ruah* *personalizado* sino como *elemento o corrientes de fuerza que pueden permanecer en el hombre y separarse de él, en cuanto que no son propias del hombre, sino colocadas en él «hasta el momento de la Visita» (= la Nueva Creación):*

«Dios ha creado al hombre para dominar el mundo, y ha dispuesto ante él dos *fuerzas* (*ruah*), para que camine con ellas hasta el tiempo preestablecido de su Visita: estas *fuerzas* son la de la verdad (= fidelidad) y la de la injusticia» (1QS 3,17-19).

«Las dos *fuerzas*, la de la verdad y la de la injusticia, se disputan el *leb* del hombre según camine con la sabiduría o con la insensatez. En relación a la porción de verdad y justicia que obtiene, el hombre odia la injusticia; y según la porción de injusticia que obtiene, actúa inícuamente y aborrece la verdad. Porque Dios las (= las *fuerzas-ruah*) ha dispuesto ante el hombre en igual medida hasta el momento preestablecido, hasta su Visita» (1QS 4,23-25; cf. 1QH 5,29; 13,15; 1QS 4,15-18)⁴².

Está claro que se trata de dos *ruah* exteriores, que el hombre asimila según su comportamiento o camino de vida que adopte. Esta distinción entre el sema de *exterioridad*, que pertenece al *ruah* personificado, y el sema de *interioridad* que corresponde al sema de *energía-fuerza*, es fundamental para comprender los textos, que de otra forma aparecerían contradictorios y ambiguos.

La distinción es fundamental a la hora de interpretar los textos que se refieren a la creación-plasmación del hombre. Algunas traducciones de los TQ⁴³ interpretan como si los *dos ruah* fueran colocados por Dios en la misma constitución del hombre (donde la «porción» de una fuerza o de otra se convierte en *herencia* predeterminada por Dios para cada hombre desde la creación), sin embargo los textos matizan con cuidado este aspecto. En ninguna parte dicen los TQ que Dios al crear al hombre haya infundido su *ruah*, sino que lo ha plasmado disponible a la asimilación de ambos tipos de *ruah*. Para los TQ la creación es neutral, aunque como veremos dada la debilidad radical del *hombre-bašar*, es terreno fértil para el dominio del *ruah-de-injusticia*. La *interioridad* de un tipo u otro de *ruah* dentro del hombre es algo *que se adquiere* según el comportamiento de cada uno. De hecho los TQ definen al hombre no por el *ruah*, sino por su conformación de barro, por su *bašar*.

3. *Semas de persona: Yo humano, espíritus aliados (Príncipe de la Luz y su corte), espíritus adversarios (Ángel de las Tinieblas y su corte)*

El examen de los semas *exterioridad-interioridad* respecto al hombre nos ha permitido diferenciar en *ruah* el sema *persona* del sema *elemento-fuerza*. El problema es dilucidar cuándo y cómo *ruah* designa una persona o sujeto de acción.

42. Cf. 1QM 13,10: «estar bajo el dominio del príncipe de la luz»; 1QM 14,10: «Has arrojado de nosotros los *ruah* malignos de Belial, has liberado los hombres de su dominio.»

43. La no-diferenciación de los semas de *ruah* lleva a un dédalo interpretativo, véase, p.ej., DAVIES, *Christian Origins* 164-166.

a) *Los seres llamados «espíritus» (ruah)*

Los TQ hablan frecuentemente de «los espíritus» (nótese que el femenino plural de *ruah* aparece sólo, en todo el AT, en Prov 16,2 y en Sal 104,4, por cierto en paralelo con «ángeles»). Un plural que abarca un grupo especial de seres creados por Dios, y que los textos designan con la expresión *kol-ruah* (1QH 10,8; 11,13; 14,11):

«Tú has creado todo espíritu (*kol-ruah*)
y has fijado sus tareas y acciones.
Tú has extendido los cielos,
para mostrar tu gloria.
Has creado todo espíritu (*kol-ruah*)
según tu designio,
y los *espíritus potentes*
conforme a sus normas
antes de que se convirtieran en *ángeles*⁴⁴,
espíritus siempre presentes en sus dominios» (1QH 1,9-11).

El paralelismo con «ángeles» es suficientemente elocuente: se trata de seres que ocupan el primer lugar y rango entre las obras de la creación (el texto sigue enumerando los órdenes de la creación, astros, estrellas, después la tierra, los mares y abismos, para terminar con la creación del hombre; todo según el orden de las líneas de un gran ejército colocado ante su estrategia).

Además de «ángeles» los espíritus reciben en los TQ otros nombres, por ejemplo, el plural '*elim*, «dioses»:

«Tú eres el jefe de los *dioses* ('*elim*),
el rey de los *gloriosos*,
el señor de todo espíritu (*kol-ruah*),
el amo de toda criatura» (1QH 10,8; cf. 1QM 1,11: «La asamblea de los *dioses*, hijos de la luz»).

«Grande es tu designio y tus misterios;
para atraer hacia Ti la bajeza del polvo
y para descender desde la altura de los *dioses*.
Álzate, álzate,
Dios de los *dioses*,
Álzate con fuerza (*ruah*)
contra todos los hijos de las tinieblas» (1QM 14,16).

La expresión «jefe de los dioses» en 1QM es igual a la de «jefe del ejército de los santos» (12,8-9), «jefe del ejército de los espíritus» (12,9), «señor de los ángeles de tu presencia» (1QH 6,13)⁴⁵. Espíritus, ángeles, santos, dioses, que forman el «partido de

44. Probablemente se trata de los «ángeles de la destrucción», como en 1QS 4,12; 3,21; 1QM 13,11-12; 12,8-9; nótese el sentido de «antes de convertirse en arcontes», cf. Jds 6; 2Pe 2,4; Hen 6,10; Gen 6,4.

45. Sobre los «ángeles de la presencia» anuncia R. de VAUX, en *RB* (1956) 49-67, que hay otros fragmentos de rollos que hablan de ellos, así como del «ángel de la paz».

los espíritus de la verdad» (IQM 13,12), «el partido de la Luz» (IQM 13,15), frente a «los espíritus de la Víbora» (IQH 3,18), «espíritus de la iniquidad» (IQH fg 5,6) o potencias de la perdición y destrucción» (IQS 4,12; IQM 13,11-12), que forman el «partido de las tinieblas, el partido de Belial» (IQM 13,2.4-5,12; IQH 17,23-24)⁴⁶.

Dios ha creado todos los espíritus, tanto de una clase como de otra (IQH 1,11 precisa sobre los espíritus malos: «Dios los creó antes de que se convirtieran en arcontes de las tinieblas»):

«Es Dios quien ha creado los espíritus de la Luz y los espíritus de las Tinieblas, y en ellos ha puesto el fundamento de toda acción» (IQS 3,25).

Dios por lo tanto los creó como «*principios-fundamentos de toda actividad*». Es la definición que los TQ dan al *ruah-persona*. Son todos los «archai» de todas las dimensiones energéticas del mundo creado. Es patente su carácter totalmente dinámico. Se dividen en energías positivas y negativas: como dos grandes ejércitos que se combaten entre sí. Por un lado, «el Príncipe de la Luz» o «Príncipe del Esplendor», que es el general del ejército de los santos o «transmisores de bien, mensajeros bienhechores» (IQS 3,20; Dam 5,18; IQM 13,10; 12,8-9)⁴⁷.

En el frente opuesto está «Belial», el «Príncipe de las Tinieblas» (IQS 3,21 bis; IQM 12,8-9) que es el «estratega» del ejército adversario, los espíritus de las Tinieblas, las potencias de la perdición y corrupción (IQS 4,12; IQM 13,2.4-5.11-12; IQH 3,18; 7,11; 17,23-24)⁴⁸.

46. Otros títulos de los espíritus: «hijos del cielo» (IQH 3,22; IQS 11,7-8), «potentes» (IQM 12,7; 15,14), «ángeles o mensajeros» (IQM 12,7), «ángeles santos» (IQM 7,6), «santos» (IQH 3,22; 4,25; 10,34; 11,12; IQM 4,1), «ángeles de destrucción» o «perdición» (IQM 13,12; IQS 4,12; Dam 5,17-19).

47. Algunos lo identifican con el «ángel de Israel», el arcángel Miguel, p.ej., Y. YADIM, en cuanto ángel de justicia y fidelidad (= verdad), tenaz adversario de Belial (IQM 13,10; 16,6-8) y que se encuentra por encima de todos los demás ángeles (IQM 17,7). A este propósito conviene señalar que en IQS 3,24, al hablar del Príncipe de la Luz se hace alusión al «Dios de Israel y ángel de su verdad-fidelidad» que socorre a todos los hijos de la Luz: el título «dios» podría identificarse con «ángel» y los dos títulos entenderse como sinónimos (véase lo dicho sobre el título «dioses» y «ángeles»), sobre todo teniendo en cuenta que se habla del «ángel de su verdad» (la del Dios-Creador). Así, el «Dios de Israel y ángel de su verdad» sería el arcángel Miguel. Como *ángeles de las naciones*, serían símbolos de la guerra de Israel (Miguel) contra los Romanos (Belial).

48. El nombre de «Belial» aparece más de 30 veces en los TQ: 5x en IQS, 10x en IQH, 6x en Dam, 12x en IQM, así como en 4QTest 23 y en 4QFlor 1,8-9; 2,2. Hay que notar los siguientes aspectos: 1) El dominio de Belial contradistingue el tiempo presente (Dam 4,12-13; IQS 1,17-18; 2,19); contra él manifiesta Dios su predilección por los hijos de su herencia, los miembros de la comunidad de Qumran (IQM 14,8-10). 2) En contraposición al partido de los hijos de la luz, Belial dirige su ejército de hijos de las tinieblas. Su dominio está en las tinieblas, su intención es el mal, y así fue hecho por Dios para que dañe; por esto sus secuaces son los «ángeles de la destrucción y perdición» (IQM 13,11.12; IQS 3,25). 3) Es impotente su acción contra los hijos de la luz reunidos en asamblea, con tal que cumplan con la Ley de Moisés (IQM 14,10s; 16,15). 4) Su dominio es temporal, hasta que llegue el momento establecido de la *Visita* del Espíritu de Dios; en ese día el ejército de los hijos de la luz vencerá definitivamente a Belial y a su ejército (IQM 13,4; 18,1; IQS 2,4-5). 5) Belial está usado por los TQ como nombre propio de un ser exterior y adversario del hombre («ángel hostil»: IQM 13,11), que domina en el *basar* del hombre y que lo va destruyendo, hasta darle muerte (IQS 4,12; IQM 13,11).

Se trata de un dualismo intracósmico: los dos *ruah* opuestos entre sí son «principios activos», creados por Dios como fundamento de toda actividad en el mundo creado. Su origen, como el de toda la realidad existente, es uno solo, la voluntad de Dios. No son, por lo tanto, dos principios «intra-divinos», sino dos tipos de agentes intracósmicos que actúan sobre el mundo compuesto de hombres y cosas, como energías fundamentales, pero personalizadas. Estos dos principios actúan según el mecanismo filosófico del *homoion to homoio* (lo semejante con su semejante): los agentes de las Tinieblas sobre la porción tenebrosa que entra en la composición de todas las cosas creadas; los agentes de la Luz sobre la porción luminosa de cada criatura. La acción de estos agentes sobre las criaturas, hombres y cosas, produce un «dominio», que introduce en el sujeto afectado una dimensión existencial nueva, gracias a la particular orientación que determina la entera estructura. El «dominio» se traduce en una especie de nueva «naturaleza» que modifica al sujeto y a sus acciones conforme al marchamo impreso por el agente dominante. En el caso de la porción tenebrosa el dominio del agente de las Tinieblas produce un cambio que se extiende sobre la parte luminosa eclipsándola, llegando a prevalecer sobre el entero sujeto. Una cosa es «impura», por ejemplo, porque está dominada por el agente o principio de la impureza-corrupción, y por esto es fuente de impureza ella misma. De esta forma las cosas «dominadas» se convierten a su vez en agentes energéticos de un tipo o de otro. Así las cosas no están inanimadas (objetos, animales, hombres), sino que son fuentes de energía. De ahí la importancia del influjo de los astros y la magia, por ejemplo, en esta literatura. Las cosas son impuras porque producen impureza, no son neutrales, ni tampoco se vuelven impuras por el uso que de ellas haga el hombre. Los TQ se apartan aquí tanto de los textos de los Evangelios («sólo lo que sale del interior del hombre mancha al hombre»), como del concepto de *adiaphoron* tan central en la filosofía griega contemporánea (sobre todo en los estoicos).

El hombre de los TQ se encuentra en medio de un mundo «hechizado», donde todas las cosas son fuentes de energía mala o buena. El bien o el mal no nacen de la voluntad del hombre, sino que están ahí, al margen de la voluntad humana, y producen mal o bien al hombre mismo. Dada la prevalencia del mal-tinieblas, la creación y la sociedad humana están completamente dominadas por las fuerzas del mal. En este sentido esta literatura delata una teo-antropología en grave proceso de involución respecto a los hitos alcanzados siglos antes por el pensamiento hebreo.

El hecho de que sea la Voluntad creadora de Dios el único origen fontal de ambos principios, tanto de los agentes del bien como de los ministros del mal, no parece molestar mucho a la teodicea de los TQ. Sólo en alguna ocasión, y de refilón, aluden los TQ a la neutralidad de la creación de todos los espíritus por parte de Dios: «Antes de que se convirtieran los espíritus malos en arcontes de perdición y de las tinieblas» (1QH 1,11). Una expresión que presupone que Dios los ha creado en el bien y, segundo, que han sido ellos (y no Dios) los responsables de su conversión al mal. No hemos encontrado un solo texto que explicara, sin embargo, la razón de la equiparación *tinieblas* = *mal*. Si Dios ha creado tanto la luz como las tinieblas, como principios energéticos que componen la estructura de toda criatura (véase lo dicho anteriormente sobre *basar*), ¿de dónde ha venido la ecuación *tinieblas* = *mal*? La expresión citada de 1QH 1,11 orientaría a pensar que la identificación de las tinieblas con el mal está en una opción de ciertos *ruah* por las tinieblas contra la luz.

La opción por las tinieblas iría así contra el proceso creativo de la Voluntad de Dios que supone el paso de la iluminación. Optar por las tinieblas, por lo tanto, sería optar por la involución, por la corrupción, contra el dinamismo de la creación.

Esto salvaría en teoría la teodicea de los TQ, pero en la vida práctica de los hombres descritos por los TQ la ecuación *tinieblas* = *mal* constituye la base misma de la valoración ética de las cosas y acciones. Donde por *tinieblas* se entiende la dimensión corporal, terrestre, material, temporal y sociológica de la vida humana.

Al identificar el principio de las tinieblas con el mal, y el de la luz con el bien, materializan o cosifican el bien y el mal. Se trata en el fondo de una «materialización» de la ética, donde la voluntad subjetiva no tiene ningún papel.

b) *Yo humano*

En otro de sus semas de *persona*, *ruah* designa también al *hombre*, al Yo personal, pero en un aspecto particular: el *vigor-fuerza*. Este uso aparece en los casos en que *ruah* juega el papel de pronombre personal:

«Recobré *yo* vigor,
me levanté,
mi ruah recobró vigor» (1QH 4,36).
 «*Me* has sostenido, Adonai,
 con la fuerza de tu *ruah* santo,
 que has infundido *en mí*,
 para que *yo* no vacile
 has fortalecido *mi ruah*,
me has dado coraje
 para la guerra a la impiedad»
 (1QH 7,6; cf. 1QH 5,29.37).

Aunque *ruah* juegue un papel pronominal, no por esto designa al *yo en general*, como si pudiera sustituirse simplemente con un pronombre (grado sumo de abstracción), designa más bien al «yo» en su aspecto concreto de *energía, dinamicidad, capacidad y potencia*. También *leb* expresaba al *yo*, pero en su aspecto *estático*, como sede de las emociones, de los dones de inteligencia, conocimiento. *Başar*, por su parte, indicaba al hombre en su *caducidad y miseria*. Son por lo tanto diferentes aspectos o posiciones del «yo».

Esto mismo aparece en los paralelismos que los textos establecen entre *ruah* y *nefeš*:

«*Mi nefeš* está decayendo,
mi ruah está a la deriva» (1QH 8,29).
 «No abandones *mi nefeš*,
 sostén *mi ruah*» (1QH 9,12-13).

El mismo paralelismo se da entre *ruah* y *leb*:

«*Mi leb* temblaba (sema de ánimo),
mi ruaḥ se confundía (sema de razón)» (1QH 7,5).
 «*Mi leb* está a la deriva,
mi ruaḥ está sin rumbo...
 Decae *mi nefeš*,
 se consume *mi bašar*» (1QH 8,28-29).

Se trata de diversas posiciones o aspectos del «Yo», del hombre en su totalidad. Así mismo *ruaḥ* designa al *hombre*, por ejemplo, en la paradoja siguiente:

«Un hombre es justificado por otro hombre,
 un *bašar* es glorificado por un *yešer* de arcilla,
 un *ruaḥ* es fortalecido por otro *ruaḥ*» (1QH 9,16).

Lo mismo ocurre con la expresión *ruaḥ de bašar*:

«¿Qué es un *ruaḥ de bašar* (= hombre débil)
 para comprender esto?»
 (1QH 13,13; cf. también 17,24).

En estos usos *ruaḥ* designa al hombre bajo aspectos dinámicos diferentes de los otros términos antropológicos (véase más adelante el cuadro de correlaciones, pp. 58s).

En todos los casos en que *ruaḥ* aparece utilizado en los TQ bajo el sema de «yo humano», designa la *fuerza o vigor de ánimo*, pero como algo cuyo origen no está en el hombre mismo, sino en el *Ruaḥ de Dios*. *Ruaḥ* no define lo estrictamente humano como ocurría con el *Yo-bašar* y sus extensiones *nefeš*, *leb*, *yešer*. El *Yo-bašar* es el reducto base de la identidad humana, de lo propiamente humano, sobre el que ad-viene el *ruaḥ-fuerza* que viene de fuera del hombre. Para los TQ el *ruaḥ* no define al hombre. El *ruaḥ* es una dimensión que está en el hombre, pero que no pertenece al hombre. Frente al pensamiento clásico hebreo que colocaba el *ruaḥ* en la plasmación misma del hombre, como el gran privilegio del hombre que lo diferenciaba de los demás seres (era el contenido del «a imagen de Dios»), en los TQ nunca se describe la creación del hombre como «infusión del *ruaḥ* por la boca de Dios», sino como mera plasmación del *barro-bašar*. La llegada del *ruaḥ de Dios* al hombre es fruto de las intervenciones posteriores de Dios en la historia humana. Para los TQ el *ruaḥ* adviene al hombre como fruto de la llamada de Dios que escoge a los que tenía ya pre-elegidos a formar parte de la comunidad de los santos y justos, y como sello escatológico cuando llegará el momento de la Victoria, *el tiempo de la Visita del Ruaḥ Santo*. En este sentido, *el ruaḥ-fuerza* tiene la función de *vínculo* entre los miembros de la nueva comunidad de la justicia, elegidos por Dios mismo. Tiene, por lo tanto, la función de fundamento y cemento comunitario, exclusivamente reservado a los elegidos. Es el *ruaḥ* el que aporta el paso decisivo en el dinamismo del plan de la creación, la iluminación que los hace hijos de la luz.

4. *Sema de evento: acción que produce cambios*

El sema básico de *fuerza*, unido al de *exterioridad* y al de *persona*, producen un nuevo sema, el de *acción* o *actuación* de un sujeto sobre un término. En este caso, la acción de Dios a través de sus intermediarios (los *ruah* de la Luz), o la acción de Belial y de su corte de espíritus hostiles sobre el hombre.

En el uso de los TQ *ruah* designa la *acción* de un sujeto dado, por medio de una serie de semas contextuales. Por ejemplo, los *lexemas verbales que expresan la estructura simple del evento*: «sostener con» (1QH 7,6; 9,12-13), «fortalecer con» (1QH 1,32; 4,36; 7,6; 14,3; 17,23), «ungir con» (Dam 2,12), «rociar con» (1QSb 4,21), «purificar con» (1QH 16,12; 3,21), «infundir» (1QH 7,6; 17,25; fg 2,9.13), «dominar» (1QS 3,21; 1QH 13,15; 17,24); «contaminar» (1QS 4,22), «actuar en virtud de», «gracias a, por obra de» (1QH 12,12; 13,19; fg 3,14; 1QH 16,12).

O cuando va unido a *lexemas especificativos de la cualidad de la acción*, como «*ruah* de injusticia» (1QS 4,9.20), «de justicia» (1QM 13,10; 1QH 2,4), «de santidad» (1QS 3,7; 4,20; 8,16; 9,3; Dam 5,11; 7,4; 12,12; 14,13.25; 16,3-4; 17,25), «de expiación» (1QS 3,6.8; 1QH 16,6; fg 2,13), «de purificación» (1QS 3,7.8; 4,20-21; 1QM 11,10; 1QH 14,3; 16,12), «de impiedad» (1QM 15,14), «de celos» (1QH 2,14-15), «de destrucción» (1QH 7,11; 1QS 4,12), «de perversión» (1QS 5,26; 10,18-19; 1QM 14,10; 1QH 1,22; 11,12; 13,15; 17,23), «de fidelidad» (1QS 4,20-21; 9,22; 1QM 13-10), «de conocimiento» (1QS 4,2; 1QH 3,22; 4,29-32; 11,12; 11QPsa 19,15), etc.

El sema de evento de *ruah* se resuelve en la expresión sintagmática simple *Dios actúa sobre*, *Dios santifica*, *purifica*, *ilumina*, *fortalece*, etc. Y, desde el punto de vista opuesto, *Belial contamina*, *desvía*, *debilita*, *destruye*, *mancha*, *corrompe*, etc. Veamos estas dos acciones fundamentales de *ruah* que producen cambios en el hombre.

a) *Acción de Dios*

a) *Con «ruah» no se indica la acción creadora*

Para expresar la *acción creadora* de Dios los TQ no hablan del *ruah de Dios*, sino que la refieren a la *Sabiduría de Dios*. La actividad creadora se resuelve en la *formación de los «ruah celestes»*, en la *plasmación del «bašar» del hombre* y en la *asignación del «ruah-tarea» en las líneas del ejército de la creación* (1QH 1,7-15).

La causa eficiente y formal de la creación es el *Dios Sabiduría*, que todo lo establece según su Plan, de modo que nada sucede sino en cuanto ya determinado por su designio glorioso y conforme a las normas dadas en el acto creador (1QH 1,7: «Sabiduría creadora»). La acción creadora del *Dios-Sabiduría* consiste en «*dar actividad a los seres, sostener su acción*» (1QS 3,25; 4,1), en «*asignar el ruah-tarea a cada uno de los llamados a formar parte de su ejército*» (1QS 3,25; 1QH 1,9). Por «*asignar el ruah*» se entiende no sólo «*dar la energía y vigor para el combate*», sino también «*la asignación de un servicio o tarea, unida al puesto en las líneas de combate*», que obedece al «*plan de justicia aplicado en la creación*» (1QH 1,15-16).

El *ruah-tarea* consignado está individualizado para cada uno, supone una misión, un puesto y la energía necesaria para llevarla a cabo. El «*ser*» está en corresponden-

cia con el «puesto» que ocupa en los círculos de la creación. En virtud del *ruah-tarea* consignado por Dios, el hombre puede actuar, caminar, cumplir con la misión encomendada que determina el ser propio de cada uno (1QH 4,31; 1QS 3,18). El Dios-Creador aparece como el supremo «estratega» a cuyo alrededor se concentran las diferentes líneas de su ejército. El Creador coloca sus piezas, les asigna sus puestos y encomienda sus tareas en el gran combate conforme a una jerarquización militar prevista en su «Plan de Batalla». Los primeros puestos están asignados al «primer círculo», formado por los «dioses» o «príncipes de la luz», los segundos a los *ruah-mensajeros* encargados de transmitir sus órdenes, los terceros a los «maestros de justicia», a los «santos y justos», etc. La creación consiste, por lo tanto, en aplicar el «plan de batalla concebido por la sabiduría de Dios» (1QH 1,7).

B) Acciones propias del «Ruah de Dios»

Si la actividad creadora del *Dios-Sabiduría* consistía en formar y donar el *ruah-tarea*, las demás acciones, sin embargo, se atribuyen al *Ruah de Dios*. Así, es propio del *Ruah de Dios* (expresión que ya en sí misma sustituye el nombre de Dios: «*Tu Ruah*», repiten los textos, refiriéndose a Dios, 1QH 16,6-7; 7,6; 12,12; 14,13.25; 17,25, entre otros muchos lugares) «purificar» (1QH 16,12), «rectificar el camino» (1QS 3,8; 5,24; 7,22; 3,18.20), «fortalecer» (1QH 1,32; 4,36; 7,6), «donar o infundir el *ruah*» (*passim*).

Propio del *Ruah de Dios* es «suscitar hombres notables introducidos en el secreto del plan de la Sabiduría como Moisés y Aarón» (1QS 7,8; Dam 6,2; 5,17), «permitir a Belial ir contra Israel» (Dam 4,13), «ungir a hombres especiales con su *ruah*»:

«Él conoce desde años atrás su existencia y su número y la época exacta, tal como la ha determinado desde la eternidad, los hechos pasados y los hechos futuros, tal como acaecen en su momento oportuno y por todos los años eternos. Y en todos estos tiempos *ha suscitado hombres notables* para que dejen su huella en la tierra y llenen la superficie del mundo con su descendencia. *Los instruyó por medio de los ungidos con su "ruah de santidad"* y por medio de los profetas de la Verdad (= fidelidad) y con precisión determinó sus nombres e hizo desaparecer a los que odia» (Dam 2,9-13).

γ) Acción comunitaria del «Ruah»

Las previsiones y las actuaciones del *Ruah de la Verdad* (= fidelidad al Pacto) consisten en preparar a Israel, al ejército de los elegidos a la «Nueva Comunidad del Pacto», exterminando la cizaña de en medio del campo de Israel:

«La preparación consiste en arrancar los hombres del error de en medio del campo de Israel y en allanar el camino del Señor, como está escrito: "Desde el desierto preparad el camino, allanad la estepa al paso de nuestro Dios" (Is 40,3; cf. Mc 1,1-8; Lc 3,4-6). Este camino es el estudio de la Ley que el *Ruah* ha promulgado por medio de Moisés para que se cumpla todo lo que ha sido revelado de tiempo en tiempo, como han dicho los profetas por medio del *Ruah Santo*» (1QS 8,13,14)⁴⁹.

49. En la parábola de Jesús sobre la cizaña y el «momento» de arrancarla del campo existe una directa polémica con la posición de los grupos de Qumran (Mt 13,25-30).

La acción propia del *Ruah de Dios* es fundar la «Comunidad de los santos y elegidos, realizar su *Visita* cuando se dé la Victoria sobre los enemigos, realizar la *Nueva Creación*» (1QS 4,25-26). El fundamento de la nueva comunidad es el don del *ruah* que separa los buenos de los malos, la cizaña del trigo sin esperar a la cosecha final. Es el don del *ruah* el nuevo vínculo indestructible que mantiene compactas las líneas del gran ejército y a cada uno en su puesto contra el ejército del *kol-bašar* cuyo fundamento está a su vez en el *ruah de Belial*.

Esta acción del *Ruah* tiene por lo tanto dos tiempos: el de la *preparación* (arrancar de Israel la cizaña, purificar a los elegidos, santificarlos y devolverles la «justicia» del Plan original de la Sabiduría Creadora) y *realización* (con la «Visita del *Ruah Santo*», al final de la historia, cuando se cumpla la gran Victoria sobre los hijos de las Tinieblas, y se realice la «nueva Creación» con la infusión del «*Ruah de la iluminación a todos sus hijos*»). Es patente la relación que los TQ establecen entre la «Visita del *Ruah*» y la «Época Mesiánica» (1QS 4,20; Dam 2,9s): *venida y visita* que coinciden con el «Final», cuando «los elegidos recobren la Gloria perdida por Adam» (1QS 4,23.25-26).

Los textos distinguen entre la acción del *Ruah* en la «comunidad» (a través de la purificación, obediencia, estudio de la Ley, etc.), y el momento de la «Visita», que es escatológica:

«Cuando en Israel se realicen estas cosas conforme a todas las disposiciones, tendrá lugar la infusión “fundante” (*lyswd*) de la comunidad por parte del *Ruah Santo*, eterna Verdad, la expiación de la rebelión culpable y de la infidelidad pecaminosa... En aquel tiempo los hombres de la Comunidad separarán una casa de santidad para Aarón, para que sea unida al Santo de los Santos, y una casa de asamblea para Israel para aquellos que caminan en la perfección... No saldrán de ningún consejo de la Ley para caminar en la obcecación de su mente, sino que serán regidos en base a las primigenias disposiciones en las que comenzaron a ser formados los hombres de la comunidad hasta la llegada del Profeta y del Mesías de Aarón y de Israel» (1QS 9,3-11).

Durante la preparación el *Ruah* purifica y hace santos, puros, observantes, a los miembros de la Comunidad. Con la llegada del Mesías se realiza la «Visita», el *Ruah-Gloria* de Dios viene a habitar en medio de sus elegidos.

Los diversos lexemas que cualifican el *ruah-acción* de Dios expresan las diversas virtualidades de la actividad de Dios para con el hombre, su voluntad de hacer el bien al hombre (1QH 16,3-4) y, en concreto, su actividad *pos-creacional para con el hombre*: una actividad teo-antropológica, es decir, el *Ruah transforma la estructura del hombre viniendo a habitar dentro de él para siempre. Es el hombre nuevo reservado sólo a los elegidos. Ahí está el gran privilegio de la Nueva Comunidad*.

En su sema de acción el *Ruah de Dios* designa el dinamismo divino hacia la creación. Estos textos no se preguntan por la *naturaleza-esencia* de Dios, sino que versan sobre su actividad.

δ) La acción de Dios sobre el hombre

En la concepción de las relaciones Dios-Hombre que los TQ establecen, prevalece

un verticalismo absoluto. Dios aparece como un déspota oriental rodeado por los círculos jerarquizados de su corte que es la creación entera. De su supremo arbitrio depende el ser de cada hombre en correspondencia con el lugar y tarea que le es encomendada. Dios aparece como el «Supremo General», juez y justiciero que privilegia a los que elige y odia y destruye a los que le desobedecen. La relación del hombre con Dios está constituida por la obediencia absoluta, una especie de sometimiento militar. No hay diálogo ni de amor ni de libertad. Dios no es el flujo de perenne bien para todos por igual, sin discriminaciones, ni Padre de todos los hombres. Su reino es de dominio y de privilegios.

b) *La acción de Belial, el Ruah Maligno*

Bajo el sema de *acción*, de *evento*, también designa *ruah* la actividad de un sujeto, exterior al hombre, como Belial, el *Ruah Maligno* y los demás *ruah* de su partido o ejército.

Los textos expresan esta acción con los lexemas verbales (estructura simple del evento): «marchar» (1QS 3,4; 3,5-6), «contaminar» (1QS 4,22; Dam 7,4), «envenenar» (1QH 3,18), «cegar la mente y reforzar la obstinación» (1QH 7,5; 1QS 4,11), «desviar, pervertir» (1QH 13,13-15; 17,23), «confundir» (1QH 7,5), «destruir» (1QH 7,11; 1QS 4,12), «matar, conducir a la fosa» (1QH 8,29), «poner trampas» (1QS 2,12; 3,24), «oprimir» (1QH fg 5,6), «herir con la enfermedad» (1QGen Ap 20,16.20.29), «dominar» (1QH 13,15; 1QM 14,10; 1QS 4,23-24; 3,21). Se trata de la acción de un agente exterior al hombre, que lo invade y sojuzga. Todos estos lexemas verbales se oponen directamente a los que califican la acción de Dios y de sus *ruah* intermediarios.

Aparece especificada la cualidad de la acción con otra serie de lexemas que determinan los efectos del *ruah*: «*ruah* de iniquidad» (1QH fg 5,6), «de celos» (1QH 2,14-15), «de perversión» (1QS 5,26; 10,18-19; 1QM 14,10; 1QH 1,22; 11,12; 13,15; 17,23), «de error» (1QS 11,1; 1QH 1,21-22; 7,5), «de destrucción» (1QH 7,11), «adúltero» (1QS 4,9), «impuro» (1QS 4,22; 11QPs 19,25), «de apostasía» (1QS 8,12), «de víbora» (1QH 3,18), etc. Todas estas expresiones se pueden convertir en la estructura simple «*ruah* que pervierte, que mancha, que destruye, etc.». El término de la acción invasora es siempre el hombre. Véase más adelante los efectos o cambios que produce en el hombre (sema de eficacia).

La acción del *ruah maligno* invade al hombre entero, penetrándolo hasta su centro íntimo y tomando asiento en «las entrañas mismas de su *bašar*» (1QS 4,20-21). La acción opuesta del *ruah de Dios* deberá ser la de desalojar al *ruah maligno* y sustituirlo por el *ruah benigno*: es el efecto de la purificación desarraigando el *ruah* maligno de los tejidos mismos del *bašar*, dañados por su acción corruptiva (enfermedad: 1QGen Ap 20,16.20), restaurando su fuerza, cambiando la orientación de su estructura que estaba vuelta hacia las Tinieblas y orientándola hacia la Luz, sosteniéndolo en su nuevo camino.

La contaminación moral lleva consigo la contaminación física o al revés, por esto también la acción del *ruah* debe purificar tanto el cuerpo como la actitud y conducta. Al hombre en su totalidad.

La actividad del *ruah-de-injusticia* se ceba en la estructura de *bašar* del hombre, actúa sobre la dimensión terrestre, temporal y corruptible. Su puerta de entrada en el hombre es el *bašar*, donde asienta su dominio eclipsando «la porción de luz» y cambiando la orientación de su estructura. Produce el *ruah-de-bašar* que es el apego a lo corruptible, al placer del cuerpo, a la fijación en el tiempo. En este sentido la acción de Belial aparece descrita como una involución de signo opuesto a la realización del hombre que «era en fidelidad a la tarea encomendada dentro del gran ejército de la creación». El dominio del *ruah* de Belial se extiende también a los elegidos que necesitan de la acción supletoria de Dios para liberarse gracias al don del *ruah* purificador y santificador de la esclavitud del mal. La acción de Belial se extiende también a las cosas mismas que se convierten en fuentes de energía negativa que contaminan automáticamente al hombre (las cosas impuras, los tabúes, la enfermedad).

5. *Semas de eficacia: don natural, carisma*

Ruah aparece objetivado como don, carisma, talento. Es la objetivación del mensaje del sema de evento ante el sema de eficacia. Indica lo recibido por el término al ser afectado por la acción, es el contenido producido por el cambio. En nuestro caso *ruah* en su sema de eficacia indica el contenido del cambio que la acción de Dios o del Espíritu Maligno produce en el hombre.

a) *Los «dos espíritus» como fuerzas puestas por Dios ante el hombre desde su plasmación*

El *ruah* en su sema de *interioridad* al hombre aparece usado para indicar las dos fuerzas que entran en la estructura humana y marcan su orientación existencial. Estas dos fuerzas son los dos *ruah*, de justicia y de injusticia, de bien y de mal:

«En la mano de Dios están las normas para todos y es Él quien sostiene a todos y llena todas sus necesidades. Es Él quien ha creado al hombre para que domine sobre el mundo, y ha dispuesto ante él dos *ruah* para que camine con ellas hasta el tiempo establecido de su Visita: estas fuerzas (*ruah*) son la de la Verdad (= fidelidad) y la de la injusticia» (1QS 3,17-19).

Se trata de dos fuerzas que la humanidad tiene a su disposición desde la creación y que perduran hasta el final dispuesto por Dios. Según el dominio de una u otra, la humanidad se divide en dos castas opuestas. Su inherencia en la estructura humana depende de su carácter de *alteridad y trascendencia* respecto al hombre, en cuanto agentes externos que lo invaden. Constituyen la irrupción de dos energías en perenne conflicto por el dominio del hombre.

«Las dos fuerzas, la de la verdad y la de la injusticia, se disputan el *leb* del hombre según camine con la Sabiduría o con la insensatez. En relación a la porción de verdad y justi-

cia que obtiene, el hombre odia la injusticia; y según la porción de injusticia que obtiene, actúa inicuamente y aborrece la verdad. Porque Dios las (= las fuerzas-*ruah*) ha dispuesto ante el hombre en igual medida hasta el momento preestablecido, hasta su Visita» (IQS 4,23-25; cf IQH 5,29; 13,15; IQS 4,15-18).

Los TQ salvan la neutralidad y justicia de Dios afirmando que se trata de fuerzas perfectamente igualadas. El destino de cada uno depende del uso que haga de las dos fuerzas. Un uso que ya está previsto por el Dios Creador: «Asignó el destino a cada viviente en conformidad con el uso que haga de estas fuerzas» (IQS 4,26). Sus efectos se revelan en el modo de vivir de cada uno y sus funciones son como «los dos caminos» que la Humanidad tiene ante sí:

«En el mundo éstas son las dos vías: el *ruah* de la verdad ilumina la mente del hombre, infunde en su corazón el temor de los juicios de Dios, la *actitud* (*ruah*: *sema de disposición*) de *humildad y longanimidad, abundante misericordia, prudencia e inteligencia, sólida sabiduría con confianza en las obras de Dios, basada en la abundancia de su gracia, don de conocimiento* (*ruah*: *sema de eficacia*) en toda clase de acción...: éstos son los elementos de la fuerza (*ruah*) que sostiene a los hijos de la fidelidad en su vida en el mundo. Mientras la *Visita para todos los que caminan conforme a esta fuerza* (*ruah*) consiste en la salvación, en la abundancia de paz por largos días, posteridad fecunda con bendiciones perennes, gozo eterno en una vida sin fin, una corona gloriosa con un vestido pleno de luz eterna» (IQS 4,2-8).

El texto describe las virtualidades que supone en el hombre la *fuerza buena*. Si en la vida del hombre domina esta fuerza, la *Visita* (escatológica) de Dios será *salud, vida eterna, inmortalidad*. La estructura del *bašar* es completamente modificada, de débil pasa a ser fuerte, de caduca a eterna. Es la «Gloria» o «Doxa» que desciende y se asienta para siempre en el hombre.

Mientras la fuerza contraria, la del mal o de infidelidad al Pacto contenido en el Plan del Creador, aparece descrita a través de los efectos que produce en el hombre sobre el que domina:

«Mientras la fuerza (*ruah*) de injusticia supone soberbia, descuido en el servicio a la justicia, impiedad y mentira, orgullo y altivez de corazón, simulación e ignorancia, violencia y abundante contaminación, ira y abundante locura, celos envidiosos, obras abominables por su actitud (*ruah*) de adulterio, modos de vivir al servicio de la lujuria, lengua blasfema, ceguera de los ojos y dureza de oído, rebeldía y obcecación de la mente; de modo que es caminar por los caminos de las tinieblas y de la astucia malvada. La «Visita» de Dios para éstos... será destrucción eterna... hasta el exterminio total sin que ninguno de ellos pueda escapar de la cólera de Dios» (IQS 4,9-14).

La creación coloca al hombre ante una encrucijada, las dos fuerzas como dos estilos de vida se le ofrecen sin una real opción por su parte, ya que todo está ya preterminado.

Como ya hemos señalado al tratar de *nefeš* y del *leb*, el puesto asignado a la opción libre del hombre es mínimo o prácticamente ausente. En los cambios que sufre el hombre bajo la acción de uno u otro *ruah* nunca se habla de la decisión personal. Los cambios son fruto siempre del «dominio» de los *ruah* sobre el hombre. La continua referencia de los TQ a la determinación del destino o *puesto-ruah* de cada hom-

bre desde su creación reduce aún más el espacio del ejercicio de la libertad. Aunque se hable de dos caminos, dos opciones o dos *ruah* colocados ante el hombre, en realidad no existe encrucijada real para la libre decisión del hombre en cuanto su entrada en el camino de Belial depende de su acción invasora sobre su estructura de *bašar*. Y, por otro lado, su entrada en la Comunidad de los Elegidos depende de la elección preestablecida por Dios y de la sucesiva donación del *ruah* purificador y santificador. En un caso o en el otro el hombre queda reducido a un fantasma, la historia, su historia personal, se decide siempre por encima de su cabeza.

b) *El «ruah» como carisma*

Dentro del sema de eficacia del *ruah* aparece como un don o carisma o talento especial. Así se habla del «talento» (*ruah*) sutil e iluminado que «Yahvé dio a David» (11QPs 17,3).

En este sentido se llama *ruah* (de fortaleza, de fidelidad, de obediencia, de profecía, de conocimiento, de servicio, de puesto o rango en la comunidad) a los dones que Dios distribuye en su acción salvadora del hombre. Constituyen el objeto de las peticiones del hombre a Dios (tema usual en los *Himnos*).

Así el hombre débil y necesitado de la ayuda divina pide a Dios «el *ruah* de fortaleza» (1QH 1,32; 4,29-32), «el *ruah* de fidelidad, de obediencia» (1QS 4,20-21; 9,22; 1QM 13,10; 3,8; 4,2); y sobre todo el hombre de la Comunidad pide o agradece por el «*ruah* de fe y conocimiento que se le ha concedido» (11QPs 19,15: «Concédeme un *ruah* de fe y conocimiento»; 1QH 3,22; 4,29-32; 11,12).

Conforme al *ruah* recibido (carisma) se establece el «orden de la asamblea» (1QS 2,20), la «tarea o servicio» (1QH 3,21-22), la función de examinar las actitudes y comportamientos de los miembros (1QS 5,21.24)⁵⁰, reproduciendo la liturgia celeste del Plan del Creador al ordenar y jerarquizar sus criaturas.

La «unción con el *Ruah Santo*» constituye el don de la predilección de Dios y la investidura para una misión especial, como la de Moisés y Aarón (Dam 5,17-18; 6,1-2), como la de «los hombres notables encargados de instruir y de hablar en nombre de Dios» (Dam 2,11-13). Los «profetas» han recibido este *ruah-carisma* y han recibido el secreto del momento de la Victoria «por medio del *Ruah Santo*» (1QS 8,13-14).

La comunidad de los elegidos trata de reproducir la liturgia del orden y jerarquía de los círculos celestes. En torno al «Maestro de Justicia», como representante del Dios supremo estratega, se sientan los ancianos o presbíteros, después los hombres notables encargados de la enseñanza, los *ángeles-profetas* que reciben del *Ruah Santo* los secretos sobre la marcha de la batalla y de la Victoria final. Cada miembro de la comunidad tiene un puesto dentro de esta rígida jerarquía espejo de la celeste. El

50. El «espíritu-carisma» se resuelve en los TQ en *ardoroso cumplimiento de la Ley*. Se da una coincidencia entre el espíritu y la piedad legalista, es la obediencia fervorosa a la Ley (1QS 5,21; 8,13-14; 5,2.8-9); el carisma se traduce en obediencia y orden jerárquico (1QS 6,2.4.9-11); el ardor carismático de la secta se inflama ante la cercanía escatológica de la «Visita» y se transforma en fanatismo (cf. el tema «los elegidos -bahar-» en 1QS 3,15-18; 11,10-11; Dam 2,7).

orden en la comunidad es un orden querido por Dios. La relación entre los miembros de la comunidad está inspirada por la obediencia militar. También el tribunal de faltas reproduce el juicio de Dios: el alejamiento de la comunidad es excomunión de la corte celestial.

6. *Semas de cualidad personal: ánimo-coraje, actitud, disposición, intención, convicción-mente, adhesión exclusiva a una colectividad, calidad de vida.*

Ruah aparece usado por los TQ para indicar las diversas cualidades del «término» de la acción, el hombre. Estas cualidades son los efectos que ha producido la acción de los diferentes espíritus en el hombre. Efectos que a su vez se convierten en impulsos activos de la actividad humana. De esta forma *ruah* designa también la actividad del hombre, sus *disposiciones a la acción, su modo de existir, su calidad de vida.*

a) *Ánimo-fuerza de determinación*

Ruah designa el ánimo humano en cuanto sede de la fuerza y del sentido de orientación: «Hacer vacilar el *ruah*» (1QH 5,29.37) es tender a «aniquilar la fuerza de determinación del hombre» (*ibid.*); «el *ruah* abatido» (1QM 11,10) es el hombre que ha perdido la *firmeza de su resolución*; «que el *ruah* esté a la deriva» (1QH 8,29) significa que ha perdido el «sentido de orientación».

Mientras que «mantener alto el *ruah*» (1QH 9,12-13) designa la actitud de «mantener el ánimo de lucha»; así el «fuerte de *ruah*» (1QH 14,3) es el hombre *firme y determinado*; «fortalecer el *ruah*» (1QH 1,32; 4,36) es consolidar la fuerza de determinación.

b) *Sentido, mente*

El *ruah* en cuanto cualidad personal del hombre indica sobre todo el *sentido-orientación* (*Gesinnung, sensus, nous. El hombre conoce el camino* «gracias al *ruah* que Dios ha puesto en el hombre» (1QH 12,12; 16,11; 13,19; fg 3,14); es la mente que guía en la actuación humana (Dam 3,7: «Seguir el parecer de su *ruah*»; 20,24: «Actuar conforme al propio *ruah*»). Propio del *ruah* es el *juicio práctico* (1QH 17,6), «la *inteligencia y obras* en base a las cuales se distingue un *ruah* de otro» (1QS 5,21; 6,17: «discernimiento de los espíritus»).

c) *Voluntad, intención*

Los TQ no distinguen entre conocer y querer: el *ruah* designa no sólo la mente, sino también la voluntad (por esto hay que preferir los lexemas castellanos que indican ambas cosas, como *sentido, orientación, intención...*).

«Realizar obras abominables con *ruah* adúltero» (1QS 4,9) designa la intención o voluntad de cometer adulterio; lo mismo el «ceder al *ruah* de apostasía» (1QS 8,12) que es ceder a la voluntad-tentación de separarse del grupo. Igualmente, el *ruah* de desvarío (1QH 7,5) es la voluntad de cambiar de camino, su consecuencia es encontrarse perdido, «sin rumbo ni orientación» (*ibid.*). Bajo el mismo sema aparece la expresión *ruah* de perversión (1QH 11,12; 17,23-24) en cuanto «voluntad, tendencia a caminar por la vía del error y del mal» (véase el paralelo de esta expresión con la de *yeşer maligno* o «tendencia a hacer el mal»: 11QPs 19,15; 1QH 15,13; 1QS 10,8; 1QH 1,22).

d) *Adhesión exclusiva al grupo*

Dentro del sema de voluntad se distingue netamente en el uso de los TQ la significación de *ruah* como «adhesión a la comunidad del Pacto»: «El hombre cuyo *ruah* (*adhesión*) al fundamento de la comunidad vacila, hasta traicionar la fidelidad...» (1QS 7,18.19.22). «Un espíritu de cuerpo o de secta», diríamos en nuestras lenguas. Se trata del espíritu del que se siente *elegido*, «separado de todos los demás grupos, con el que Dios ha renovado su Pacto acompañándolo con la visión de su Gloria y con las palabras de su *Ruah Santo*» (1Q34, 2,5-8; cf. también Dam 2,7; 4,4-5; 4QpPs 37 1,5; 1QpHab 5,4; 9,12; 10,13). Este grupo elegido es quien posee «el *ruah* de la verdadera congregación de Dios» (1QS 3,6; 3,7: «Es el *Ruah Santo* de la Comunidad»).

e) *Calidad de vida*

El «*ruah* de cada uno» expresa el tipo de actuación, la calidad de vida personal. De este modo *ruah*, en su sema de calidad de la actuación personal designa la existencia entera del hombre, una existencia de cara a Dios.

Cuando se habla del «discernimiento de los *ruah*», tanto de los que entran en la comunidad como de los que ya son miembros del Nuevo Pacto, se hace en relación a «las actuaciones conforme a la Ley» (1QS 5,21.22; Dam 20,24). Cuando se trata de separar los hijos de la luz de los hijos de las tinieblas, se hace «en base a sus *ruah*», es decir, a la calidad de vida (1QS 9,14.15.18). «El examen anual del *ruah* de cada miembro de la comunidad» consiste en examinar su calidad de vida, su comportamiento, «la rectitud y perfección de su *camino*» (1QS 5,24).

7. *El hombre-ruah*

A través del estudio de *ruah*, el hombre aparece descrito por los TQ como un campo de batalla entre dos fuerzas externas adversarias entre sí que se disputan el dominio del campo humano. La batalla entre estas dos fuerzas desgarrá interiormente al hombre que se experimenta profundamente dividido.

Desde su entrada en la vida, campo de batalla, el hombre vive un conflicto per-

manente. Su estructura misma es bifrontal en cuanto amasada con tinieblas (*bašar*) que oscurecen la «porción de luz». Dos tendencias contrarias lo desgarran, *el ruah de bašar* y el *ruah de luz*. Dada la debilidad y vulnerabilidad de su estructura de barro y polvo que tiende a la disgregación y a la oscuridad, predomina la fuerza o tendencia hacia la corrupción, hacia la muerte. Por esto la naturaleza propia del hombre (su *ser-de-bašar*) es impotente para cambiar la orientación hacia las tinieblas y seguir la orientación hacia la luz que constituye el dinamismo del progreso humano. Tender hacia la tiniebla es el mal para el hombre. Por esto, para los TQ el hombre se encuentra inmerso desde su concepción en el abismo del mal, dominado y doblegado hacia el error, con su voluntad obstinada en seguir el camino de la corrupción, y con la mente ciega y obcecada: no puede cambiar por sí mismo el rumbo ni la calidad de su vida. De esta forma es campo abierto a la invasión de las fuerzas negativas que lo esclavizan y destruyen.

El mundo que le rodea es un mundo dominado por las fuerzas del mal, su misma tendencia interior hacia la tiniebla y contraria a dar el paso hacia la luz encuentra toda clase de aliados en todo lo que lo circunda. La existencia terrena, la sociedad humana constituyen el dominio de Belial, que asienta sus reales en la realidad corporal, terrena y temporal. En esta concepción no se distingue lo físico de lo ético-moral, de manera que las cosas, la dimensión terrestre y temporal aparecen a la experiencia humana como revelación del mal. La sociedad humana, la historia del hombre están marcadas por las leyes férreas del ejército del mal, que impregnan todas las relaciones humanas. De este modo, todo hombre desde su nacimiento está dominado por el señor de la muerte y de la corrupción; está abocado a la ruina y lleva en su seno la semilla de la muerte.

En esta visión profundamente pesimista de la estructura humana, el hombre es totalmente incapaz e impotente para cambiar su situación interior, social y existencial. Todo lo debe esperar de la acción directa de Dios, de un Salvador, que irrumpa en la historia y abra paso a una fuerza capaz de vencer al *ruah-de-bašar*. La nulidad es total y toca fondos de miseria como pocas veces en la literatura humana.

Frente a la denigración del hombre ante sí mismo, se exalta la fuerza y potencia del Espíritu-Acción Salvadora de Dios: no sólo indica el verdadero camino y cambia el sentido de su caminar, sino que lo reestructura interiormente infundiéndole una nueva fuerza, la misma fuerza de Dios, lo fortalece, da consistencia a su voluntad, abre los ojos de su razón, ilumina su entendimiento, purifica su cuerpo del peso de la materia tenebrosa, lo libera de todo dominio ajeno, y lo arranca del seno de la humanidad esclavizada y lo sitúa en un nuevo ámbito de relaciones, la Nueva Comunidad fiel al pacto primigenio con el Creador. Dentro de esta Comunidad el elegido prepara la gran Victoria sobre el mal, para dar paso a la llegada de la potencia de Dios al final de los tiempos (*la Visita del Ruah de Dios*), cuya irrupción coincide con la derrota del «señor del tiempo», Belial.

La dependencia absoluta del hombre respecto a la acción de Dios (toda iniciativa de liberación es exclusiva de Dios que escoge a sus elegidos) expresa con toda claridad la entidad real del ser humano: *un ser cuya consistencia depende de la voluntad absoluta de Dios*. De Dios recibe todo, el impulso a actuar, la energía existencial, la fuerza para decidir, conocer, salir del camino de la muerte y optar por el camino de la vida.

Ante la acción de Dios el hombre es pura *respuesta de acogida*. Su talante fundamental está en la docilidad y la obediencia. Basta examinar el cuadro de correlaciones entre los efectos de las acciones de Dios y de Belial sobre el hombre.

EL HOMBRE

En su estructura original

Başar

débil
tenebroso
caduco
inestable
vulnerable
corruptible
inclinado a la muerte
vínculo sexual
temporal
neutral

Yeşer

formado de polvo-arcilla

conformación
frágil

tiende a la tierra
«a la muerte»
carácter

Nefeş

necesitado
lleno deseos
inseguro
vida individual aislada,
perdida
abúllico

Leb

ánimo cobarde
mente obnubilada
voluntad frágil
desorientado
sin guía
razón débil
anhelo de vida

Bajo la acción de Belial

obcecado
malo
mortal
determinado al mal
agresivo
impuro
inclinado al mal
vínculo pecado
desemboca en la nada
esclavizado

sellado por la impureza

bloqueado en su proyecto
proyectado hacia la aniquilación
tendencia al mal
«autodestrucción»
marca dependencia de Belial

ansioso
angustias
amargado
incorporado en ejército rebelde hijos-injusticia
determinado al mal-auto-destrucción

obcecado, hostil
mente ciega
obstinado-mal
opción por error
sometido a Belial
ignorancia
opción muerte

Bajo la acción de Dios

fuerte
iluminado-bueno
inmortal
orientado Vida
invulnerable
santo-puro
inclinado al bien
vínculo divino
eterno
libre

reestructurado elemento divino
a imagen de Dios
dinamizado hacia la divinación
orientado-Bien
tend. Vida
carácter divino «corona de Gloria»

satisfecho
gozo-alegría
sereno, tranquilo
incorporado en ejército hijos de la luz-justicia
voluntad fuerte

coraje, valentía
mente abierta
fuerza de voluntad
opción por verdad
guiado por Dios
conocimiento
opción vida eterna

Ruah

Ruah-tarea-puesto
 preestablecido
 soter. neutral
 acción propia
 del hombre
 total docilidad
kol-bašar
 inestable

Ruah-de-bašar

invadido
ruah de injusticia
 dominio de Belial
 enajenación
 desobediencia
 comunidad rebelde
 fuerza-corrupción

ruah-de-justicia

infundido
ruah de salvación
 acción de Dios
 realización
 obediencia
 comunidad santos
 fuerza inmortal⁵¹.

En la acción-*ruah* de Dios el hombre encuentra la respuesta a sus aspiraciones como hombre. Gracias a ella el hombre se humaniza, conquista su ser propio. Alejado de la acción de Dios se deshumaniza, se aliena y se destruye a sí mismo. Sin la acción de Dios el hombre es pura nada, se disuelve y termina en la aniquilación total. Bajo la acción de Dios el hombre se dinamiza siguiendo el impuso creador hacia la realización total. Sin la acción de Dios sufre una involución y retorna a las tinieblas. Gracias a la intervención de Dios que lo salva y coloca en el carril de su auténtico desarrollo, el hombre encuentra su espacio propio, el ámbito de salvación de la Comunidad del Pacto. Todo el que esté fuera de este ámbito comunitario no es verdadero hombre, ni es libre ni tiene la luz y fuerza para reconocerse a sí mismo. El hombre verdadero es «el elegido por Dios, obediente y reestructurado por la unción con el *ruah* de Dios», condiciones que sólo se cumplen dentro de los miembros de la Comunidad del Pacto. El espíritu de secta termina dominando este tipo de humanismo del judaísmo de Qumran.

CONCLUSIONES

A lo largo de los capítulos y párrafos hemos tratado de recoger en rápidas síntesis los elementos más importantes que iban apareciendo en los análisis. Aquí se trata de una sucinta panorámica sobre algunos puntos característicos de la antropología de los Textos de Qumran. Puntos que constituyen una importante falsilla para comprender algunos de los interlocutores de las primitivas comunidades cristianas.

51. Nótese la unión entre la *estructura original* (por plasmación-nacimiento) y la *estructura bajo la acción de Belial*. La unión es en la *práctica* una identificación. Y ésta es la característica más notable de estos textos, donde ha desaparecido la visión de la plasmación del hombre por Dios como *un privilegio divino, base de la dignidad del hombre «hecho a imagen de Dios»*. El hombre en su condición de arranque, aunque teóricamente se debería encontrar en una posición de neutralidad (más bien, equipado perfectamente para conseguir la meta que le ha marcado su Creador), en la práctica (en su historia real) los TQ la consideran como una condición *inclinada ya a ser pasto de la acción de Belial* (son las correlaciones entre el *yešer ha ḥemar*, el *yešer-de-bašar* y el *yešer 'ašmah*).

1. *Pesimismo sobre el hombre*

La visión que los TQ ofrecen sobre el hombre es profundamente pesimista. Se basa en la estructura misma del hombre, fruto de una plasmación con arcilla, polvo, amasado con mera agua, es decir, fácilmente desmoronable, frágil y sin consistencia propia. No aparece la más mínima alusión a la grandeza del hombre, que según la tradición hebrea lleva marcada en la estructura misma de su cuerpo la imagen misma de Dios. Los TQ de Qumran se apartan en este punto esencial del más característico venero de la antropología hebrea⁵². Se subraya más bien la bajeza del cuerpo humano, su miseria y su inclinación connatural a la disgregación y corrupción. Debilidad que lo hace fácil presa de los enemigos exteriores que imprimen en su ser un proceso de involución. La misma nota despreciativa «hijo de mujer» con el que continuamente definen al hombre, para indicar el origen impuro del hombre (la sexualidad dentro del más puro misoginismo; cf. el rollo sobre «La Mujer Loca», 4Q184), señala el alejamiento progresivo de este momento antropológico judío del pensamiento clásico. Frente al pesimismo de estos textos, la posición de los primeros documentos cristianos será la de una vuelta a los momentos más altos de aprecio de la estructura humana por parte del pensamiento clásico hebreo⁵³.

2. *Nulidad del hombre*

La condición humana aparece como impotente, incapaz y extremadamente vulnerable. El hombre nada puede por sí mismo. Su situación es de una indigencia radical; se define no ya por el deseo y anhelo, sino por la *ansiedad* ante la miseria y postración de su situación existencial. La vivencia consciente de la propia miseria («espiritualidad del pobre») constituye en los TQ la clave del dinamismo del hombre y de su necesidad de salvación. El motor del dinamismo humano no es como en la tradición hebrea el impulso marcado por Dios al plasmar al hombre «a» su imagen (fundamento de su grandeza), sino por el contrario su misma indigencia radical.

3. *Visión trágica de la condición humana y de la historia*

El hombre testimoniado por los TQ es un hombre inmerso en la angustia y amargura. Sus ansiedades y pesimismos revelan una época de angustia. Se siente amenazado y en peligro continuo. Las cosas no le son neutrales sino fuentes de energía negativa e impureza. Sus semejantes son «fieras que se lanzan a despedazarlo». La sociedad humana es un sistema de relaciones hostiles, dominada por el ángel de las Tinieblas. La historia del hombre es la historia del predominio del mal.

El concepto de la historia depende en los TQ de su valoración de la corporalidad, de la existencia terrena, de la temporalidad. Todas estas dimensiones del ser humano y del creado están para los TQ bajo el dominio del mal, Belial, constituyen los fundamentos del «reino de las tinieblas».

52. Véase *Evolución* 307-310.

53. Véase *El tema del hombre* 45-92.

Por esto se da un cambio radical en la concepción de la Historia por parte de los TQ y respecto a las concepciones clásicas y de los grandes profetas hebreos. Del Dios que se revela en la historia, que actúa dentro de la historia, propia del profetismo, se pasa a una consideración de la historia del hombre como si fuera una «concatenación» de pecados, errores, impurezas. La historia no está escrita y conectada por las actuaciones salvadoras de Dios, sino por las rebeliones del hombre contra Dios. En la historia del hombre no actúa ni mucho menos vive Dios. La historia es la historia de los pecados de los hombres, no de la gracia. La «historia de la salvación» se ha convertido en historia de la condena del hombre.

Por esto los TQ colocan la venida de la salvación —época mesiánica, «Visita del Espíritu Santo»— al final de la historia, del tiempo y de la sociedad humana. La venida de Dios y la revelación del hombre auténticamente hombre se da fuera del tiempo y de la historia. La llegada de la salvación-justicia supone la ruptura misma del tiempo; la superación y clausura de la historia.

Por esto el hombre de los TQ *se retira* de la historia humana. Su *desierto* no es puramente local, es signo de una *retirada* más radical y profunda; su ruptura de todo compromiso con la sociedad e historia humana. Son acentos que adelantan ya la visión típica de las sectas gnósticas cristianas y hebreas. El hombre se salva sólo superando el tiempo, las estaciones, la sucesión y generaciones humanas, creando una sociedad aparte, comunidad de elegidos y separados del mundo, a imagen de la liturgia celeste. La «medida de lo humano» le viene dada por su pertenencia a ese «nuevo mundo», sin tiempo y sin historia. Mientras llega el «paso», su pascua, la vida humana se reduce a pura expectación de la llegada del final de los tiempos. Porque la iniciativa es exclusiva de Dios, al hombre no toca sino esperar que Dios decida actuar. La irrupción del Espíritu Santo al final de los tiempos inaugurará las nuevas dimensiones, las reales, del ser humano.

4. *Degradación de la existencia corporal y terrena*

Lo corporal y terreno aparece considerado no como malo en sí mismo, pero sí como la sede del dominio del mal; el cuerpo es un «microcaos» y lleva la muerte dentro. El hombre de estos escritos lo vive como un peso, como un amasijo de ignominia, como una vergüenza. No se trata de abandonarlo sino de purificarlo y liberarlo de toda impureza y del dominio de «Belial» y su corte de espíritus inmundos. Es la experiencia del pecado la que constituye la raíz de la existencia corporal. Se llega, a nivel de vivencia, a la equiparación entre «carne» y pecado. Más aún, la sociedad humana corrompida tiene su vínculo de unión precisamente en las tendencias al mal de lo corporal y carnal. No distinguen entre lo físico y moral: lo físico lleva ya en sí una connotación moral negativa.

5. *Dualismo dinámico y existencial*

Se mantiene el dogma de la tradición hebrea de que Dios ha creado todo, y todo lo ha hecho bien. Pero se nota un hiato profundo entre la visión teológica y la expe-

riencia vital: de hecho la doctrina de las dos fuerzas contrarias que constituyen la estructura bifrontal del hombre, trata de echar un puente entre el dogma del Dios bueno y justo de la creación y la experiencia de las dos tendencias que el hombre sufre desde su infancia, y que no desaparecen con la entrada en el nuevo ámbito de salvación de la Comunidad. El hombre lleva en su misma constitución la tendencia al mal. Lo que a nivel teórico es visto como una *potencialidad* o posibilidad ante la cual el hombre debe decidir, en realidad a nivel de experiencia práctica se traduce en un determinismo dinámico, ya que en el hombre, dada su débil y frágil conformación, domina y prevalece siempre la tendencia al mal. De ahí que lo propio del hombre sea tender y hacer el mal, mientras para hacer el bien necesita de la acción y fuerza de Dios. Al dualismo dinámico interior corresponden otros dualismos exteriores: la sociedad humana está dividida en dos partidos o ejércitos; la pertenencia a uno o a otro depende de quién domina en el seno del hombre, y en última instancia depende de la *elección divina*. A estos dos partidos en que se divide la humanidad corresponden otros dos ejércitos de seres celestes adversarios entre sí. La Victoria Final del ejército de los «hijos de la luz», y consiguiente destrucción de los «hijos de las tinieblas», termina con todo dualismo, sea interior, social o cósmico.

6. *Predestinación y libertad humana*

Otro de los hiatos que marcan con mayor relieve la incoherencia entre la visión dogmática (nivel teórico) y la visión existencial (nivel experiencial), se da en la relación entre predestinación, elección y libertad humana.

En el plano dogmático los TQ dicen claramente que Dios predestina teniendo en cuenta las acciones de los hombres. La predestinación se basaría en la precognición, no se resolvería en predeterminación.

Sin embargo, en el plano experiencial, el hombre de los TQ vive la pertenencia al partido de la salvación (a la comunidad) como una *elección de Dios*. Lo que en el plano dogmático daría espacio a la libertad, en el experiencial se resuelve en un determinismo de los buenos a la salvación y de los malos a la perdición. El espacio que tiene la libertad en la experiencia del hombre concreto es prácticamente nulo: el hombre, aunque teóricamente podría escoger entre dar salida a la fuerza del mal o a la del bien que lo constituyen por creación, por la debilidad y vulnerabilidad de su estructura corporal, por su tendencia a la corrupción y muerte, no es plenamente neutral sino fácil presa de la fuerza del mal, sin dar lugar a una verdadera actuación del poder de elección.

El mismo hombre que se encuentra ya inmerso y arrastrado por la fuerza del mal, es impotente no sólo para salir por sí mismo y liberarse, sino hasta para decidir y querer salir, porque su voluntad y entendimiento están obcecados. Se requiere, por tanto, la actuación especial de Dios para que pueda conocer su situación, querer y decidir. Lo que en teoría es predestinación por precognición, en la experiencia el hombre lo vive como un determinismo práctico.

7. *Oposición entre lo humano y lo divino*

Los TQ no viven la relación entre el hombre y Dios como una correspondencia entre lo humano y lo divino, como hacía la gran tradición hebrea, que retomará el Cristianismo, sino como *oposición*: la vivencia de sí mismo del hombre hebreo de esta época es que en la raíz de su existencia está el pecado, la tendencia al mal, la muerte. Su mismo ser lo opone al ser de Dios. Se trata de dos realidades en acción opuestas. Para que el hombre pase a una relación de comunión con Dios tiene que salir de sí mismo, ir asemejándose a los «espíritus de la luz»; su «carne» misma pasa a ser una «carne especial», una *carne de gloria*, como la de los seres celestes. La Victoria Final consistirá en la destrucción de la temporalidad y del ámbito terreno y en la entrada definitiva al ámbito de los «espíritus buenos». El hombre, para pasar a vivir una relación de comunión con Dios, necesita de una *nueva creación* que lo transforme radicalmente. Se trata de un cambio escatológico que se da al final de los tiempos.

8. *El hombre a la merced de fuerzas exteriores*

Para los TQ el hombre es ante todo *objeto* de dominio. Su papel activo está reducido a *responder*, *acoger* los influjos de seres exteriores que lo trascienden. Por sí mismo no puede mantenerse independiente; su destino es estar bajo el dominio de uno o de otro. El *fatalismo* que anima los TQ está bien lejos del ánimo sereno propio del hebraísmo clásico y de la libertad cristiana. Dios mismo actúa sin contar con el hombre, su acción tiende paternalísticamente a sustituirlo. El hombre es mero objeto pasivo.

9. *Hombre y comunidad: la Comunidad del Pacto, nuevo ámbito de salvación*

La salvación del hombre se concibe comunitariamente. El hombre puede salir del camino de la muerte sólo si supera su aislamiento y acepta el modo de vivir que Dios le ofrece en la Comunidad del Pacto. Se trata de un grupo de hombres que se empeñan por toda la vida en cumplir la ley de Moisés, conforme al pacto que Dios ha revelado al Maestro de Justicia, el Fundador de la Comunidad. Sus enseñanzas son válidas para siempre: cuando llegue el momento de la *Visita del Espíritu*, al final de los tiempos, los hombres serán juzgados conforme a las normas que fundaron la comunidad. La salvación sólo se puede alcanzar si se vive organizado como un ejército preparado a la lucha. De ahí la rígida jerarquización de sus miembros, la disciplina militar, el control anual del espíritu de cada uno, el examen riguroso al ingreso en la comunidad.

El hombre con su entrada en la Comunidad recibe la purificación de sus pecados pasados («baños lustrales»), recibe el conocimiento salvador, la fuerza de voluntad, el coraje guerrero... Su vida desde entonces será una vida castrense, en obediencia total a sus superiores, con castigos rigurosos si falla. El hombre entra en la comunidad por designación de Dios: es una comunidad de elegidos; cada uno recibe el ca-

risma del servicio o tarea concreta en el seno de la comunidad. De este carisma depende su rango jerárquico y su fundación. Este ámbito social de salvación se distingue por los siguientes caracteres:

a) *Coincidencia entre Espíritu y Ley*

La acción del Espíritu en los miembros de la comunidad se resuelve en iluminación del entendimiento para conocer las reglas de vida, el camino verdadero. Así actuó el Espíritu al suscitar hombres notables como Moisés, Aarón, y al hablar por medio de los Profetas. Esta iluminación se concreta en el estudio y comprensión de la Ley, y en fuerza para cumplirla. El hombre «espiritual» es el que entiende las normas y las cumple a perfección. Se da una correlación íntima entre Espíritu y Ley: la Ley fue promulgada por Moisés por inspiración del Espíritu; el fruto del Espíritu en el hombre es la obediencia a la Ley; la vida bajo el Espíritu es la vida bajo la Ley. Se da una coincidencia entre la *piedad legalista* y la *carismática*. El carisma se resuelve en obediencia, jerarquización, disciplina y cumplimiento de la Ley. Para los TQ se da una total coexistencia entre Espíritu y Ley: su principio fundador es que la Ley de Moisés es perfecta, completa y eterna (es la base del Judaísmo).

La plenitud del conocimiento que trae consigo el Espíritu es plenitud *dentro* de la Ley; es la perfección de la Ley. No hay derogación de la Ley, como si ésta sirviera sólo para el tiempo presente de la preparación y lucha; la Ley es la expresión de la Voluntad de Dios, es decir, de su Espíritu.

b) *Carisma, orden, obediencia y piedad legalista*

El carácter carismático que se observa en la comunidad de Qumran no es de carisma de libertad, es un ardor por cumplir la Ley a rajatabla, es un carisma de orden para la batalla; una especie de espíritu militar guerrero. El carisma se explicita en una rígida piedad legalista, más rígida todavía que la de los fariseos: «observa la Ley y tendrás el Espíritu» es su lema. El control anual de cada miembro se hace en base al cumplimiento estricto de la Ley, sobre todo de la Ley de las impurezas. La actitud fundamental del hombre de la comunidad es la de obediencia a sus superiores jerárquicos.

c) *Espíritu de secta*

El espíritu de la comunidad aparece como el de un grupo de fanáticos rigoristas. Todo el que está fuera de la comunidad está en el error, en la ignorancia; sólo el que está en la comunidad, con tal que cumpla a la perfección la Ley, está en la verdad, lleno de sabiduría y conocimiento. El hombre de fuera es hijo de las tinieblas, el hombre de la comunidad es elegido de Dios, hijo de la luz. La comunidad es una asamblea de «puros» y observantes, dedicados al servicio de la Justicia de Dios; no cabe en la comunidad impureza alguna: si uno está enfermo («tocado por el espíritu

impuro, maligno») debe ser separado y alejado de la comunidad, lo mismo las mujeres, los viejos que ya no se tienen en pie, etc. Para su espíritu de cuerpo, el único verdadero hombre es el que pertenece a la comunidad. Ningún acento de apertura a una visión universalista del hombre; es el etnocentrismo y espíritu nacionalista judío la nota predominante de este judaísmo intertestamentario.

Santiago FERNÁNDEZ-ARDANAZ

Viale dei Colli Portuensi, 94

00151-ROMA

Summary

The paper faces the Hebrew anthropology in a moment of its evolution, II b.C. to I a.C., and in a precise literary context, that of the Qumran Community. Starting from a semantic analysis of the main anthropological terms *bašar*, *nefeš*, *yešer*, *leb* and *ruaḥ*, the meaning of life, time and history are valued, plus the insertion of sin or of God's action in the human structure and in the system of human relationships. The analysis of different semas shows a series of anthropological changes in relationship to the classical tradition of the Hebrew thought: ones were dimming and others prevailing. The pessimism about earthly existence, the eschatological tension and the hope for a salvation coming from outside, together with the uselessness and impotence of man, give a rather tragic tone to human condition and to history. It is emphasized in this direction, the progressive influence of cosmic and anthropological dualism, the silence about the privileged creation of man «to God's image», as well as the dichotomic vision of the cosmos, of history, of all temporal dimension. The vision of the «two ways» in front of which God places man, locks him in a circle of needfulness and predestination: man is dominated by external forces and only the «elected ones», because they belong to the community of the sacred, can hope for the «visit of the Spirit». The study of *bašar*, reveals the permanent interior division of man, because of the prevalence of «the gloomy dimension» (identified with the Evil) which inclines him towards death, and it is a real hindrance to practice freedom and thus, he cannot change destiny. This literature reveals a clear fissure towards the classical anthropological tradition, through the predominant development of aspects that already existed in the historical Hebrew thought. The study of *nefeš* shows the superiority of the individualizing aspects of the human being within a «desolated hostile» environment. The «man of desires» of the late Wisdom literature, becomes, in the Qumran literature, a man of «frustrated» aspirations. The study of *yešer*, presents humanity divided since its creation in two different classes or closed castes in opposition, a World in constant war, where the human being and every man destiny is determined by the «role» given by a Strategist-God. Salvation is something given «beforehand» not «acquired» through the practice of freedom as an answer to the divine offering. The study of *ruaḥ*, shows the predominance of «personal» semas (angelology and demonology) and the quality of their violent «action». The *ruaḥ* activity is reduced to the «corporative sense» and to the «spirit of the Law» and introduces in man an internal division, in society the split of two races, the «spiritually elected and saved by creation» and the «rejected, gloomy and condemned by creation towards death». The study discovers in this sense, the premisses of certain Christian Gnostic tendencies.